Die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form bezogen auf die menschliche Seele nach Thomas von Aquin

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
der Universität des Saarlandes

vorgelegt von

Felix Friedrich
aus Bettingen

Trier 1969

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41542713_0041

Die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form bezogen auf die menschliche Seele nach Thomas von Aquin

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des akademischen Grades eines
Doktors der Philosophie
der Universität des Saarlandes

vorgelegt von

Felix Friedrich
aus Bettingen

Trier 1969

Zum Druck genehmigt am 7.7.1969

Der Dekan: Prof.Dr.Finkenstaedt

Tag der Disputation : 26.2.1969

Berichterstatter : Prof.Dr. v.Brandenstein
Prof.Dr. Krings

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

Die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form, bezogen auf die menschliche Seele, nach Thomas v. Aquin

- Gliederung -

Seite

A. 1) Thomas von Aquin baut in der Behandlung der genannten Prinzipien auf Aristoteles auf 6

2) Akt und Potenz als Prinzipien des allgemeinen Seins 7

a) potentia

potentia pura
potentia passiva
potentia activa

b) actus 9

actus primus
actus secundus
actus purus

3) Materie und Form in der Körperwelt 12

a) materia

materia prima
materia formata

b) forma 14

forma accidentalis
forma substantialis

4) Formen, die die Körperwelt überragen 16

forma separata bzw.
forma per se sine materia existens bzw.
forma simplex
forma pura sine potentialitate

B. I. Die menschliche Seele als subsistente, selbständige Form 17

1) Die Selbständigkeit der menschlichen Seele 17

2) Der Vergleich der Menschenseele mit der Tierseele zeigt die Selbständigkeit der Menschenseele 18

Seite

3) Die menschliche Seele ist nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt. 19

4) Die menschliche Seele ist nicht der ganze Mensch. 19

5) Die menschliche Seele ist unzerstörbar 23

6) Die menschliche Seele wird mit den getrennten intellektuellen Substanzen verglichen. 25

B. II. Die Seele ist zugleich die inhaerente Form des Leibes 31

1) Der Urgrund des Verstehens ist als Form mit dem Körper vereinigt.

a) Grundlegende Auffassungen nach Aristoteles

b) Einwände und ihre Entkräftung durch Thomas v. Aquin

2) Die Vielheit der Menschenseelen entspricht der Vielheit der vorhandenen menschlichen Körper 38

3) Die Verstandesseele ist die einzige Seele im Menschen 41

a) Die Widerlegung der platonischen Lehre von den drei Seelen im Menschen

b) Das Enthaltensein der vegetativen und sensitiven Seele in der intellektuellen Seele und die Beziehung von Potenz und Akt zwischen ihnen.

c) Die Beziehung zwischen Sein und Einheit und Form

substantielle Form
akzidentelle Form

d) Einwände gegen die Einheit der Seele und ihre Widerlegung nach Thomas

Seite

4) Es gibt im Menschen nur eine (substantielle) Form, die Verstandesseele 45

a) Nur ein substantielles Sein und nur eine substantielle Form
b) Substantielle Körperform unmöglich
c) Das Enthaltensein der Formen mit ihrer Rangordnung in der Seele
d) Einwand aus der Selbstbewegung

5) Die intellektive Seele ist mit einem zu ihr passenden Körper als Form vereinigt 47

6) a. Zwischen der Verstandesseele und dem Leib gibt es keine Mittelglieder

b. Das Vermittelnde in der Zeugung und im Bewegen. 49

7) Die Seele ist ganz im Körper und ganz in jedem Teil desselben. 51

B. III. Die Seelenvermögen

1) Die Wesenheit der Seele ist nicht ihr Vermögen 52

2) Es gibt mehrere Vermögen wegen der Gradunterschiede in den Dingen und in den Tätigkeiten 54

3) a. Das Verhältnis der Seelenvermögen zu den entsprechenden Tätigkeiten und zur Seele 54

b. Die Vermögen gründen in der Wesenheit der Seele

4) Die Vermögen hängen untereinander nach einer bestimmten Ordnung zusammen 56

5) In der abgetrennten Seele bleiben nur Verstand und Wille als Vermögen, die tätig werden können, zurück 57

6) Im besonderen unterscheidet Thomas fünf bzw. vier Gattungen von Seelenvermögen; nach den Gegenständen der Tätigkeit drei Vermögen 57

7) Die fünf äußeren Sinne sind leidende Vermögen 58

Seite

8) Die inneren Sinne 59

a. der Gemeinsinn
b. die Phantasie
c. das sinnliche Schätzungsvermögen
d. das sinnliche Gedächtnis

9) Die Verstandesvermögen 60

a. Der Verstand ist ein Vermögen der Seele
b. Der Verstand ist als der "mögliche Verstand" ein leidendes Vermögen
c. Thomas nimmt einen tätigen Verstand als Agens an
d. Thomas tritt für einen individuellen Verstand in jedem Menschen ein
e. Das geistige Gedächtnis befindet sich im "möglichen Verstand", ebenso der habitus
f. Vernunft und Verstand sind im Menschen dasselbe Vermögen

10) Die Tätigkeiten der Verstandesvermögen 65

a. Die Seele erkennt die sinnfälligen Dinge, indem sie deren Formen aufnimmt
b. Die menschliche Seele erkennt die Körperwelt nicht durch ihre Wesenheit
c. Die menschliche Seele erkennt nicht durch ihr naturhaft mitgegebene Erkenntnisbilder
d. Die geistigen Erkenntnisbilder fließen der Seele nicht von getrennt bestehenden Formen zu
e. Die Seele erkennt die stofflichen Dinge nicht unmittelbar aus den ewigen Urbildern
f. Die Verstandeserkenntnis wird aus den sinnfälligen Dingen gewonnen, aber nicht unmittelbar
g. Der Verstand kann nicht in Wirklichkeit erkennen ohne Hinkehr zu den Phantasiebildern
h. Der menschliche Verstand erkennt die körperlichen und stofflichen Dinge durch Abziehen aus den Phantasiebildern
i. Zusammenfassende Betrachtung des Akt-Potenz-verhältnisses in der Seele beim Erkennen

Seite

11) Die Strebevermögen 74

a. Das Streben im allgemeinen ist ein besonderes Seelenvermögen

b. Das sinnliche Strebevermögen und das verstandesmäßige sind verschieden

c. Das sinnliche Strebevermögen 75

d. Der Wille als Vermögen

Die freie Entscheidung

Der Verstand ist ein höheres Vermögen als der Wille

B. IV. Eigene Stellungnahme und Weiterbildungen 78

1) Die Menschenseele entsteht nicht nacheinander, sondern zugleich als vegetative, sensitive und intellektive Seele.

2) Die sogenannten Teile der Seele entsprechen den Schichten der heutigen Theorie. 86

3) Die Vermögen stellen eine Verfeinerung der Schichtentheorie dar. 93

4) Unter den Vermögen werden von der Philosophie vor und nach Thomas die Verstandesvermögen besonders betrachtet 95

5) Wir betrachten die Einheit der Seele und die leib-seelische Einheit. 107

6) Es stellt sich die Frage, ob die Anwendung des Akt-Potenz-Prinzips auf die menschliche Seele dem Gegenstand angemessen ist 111

Gewählte Abkürzungen:

S.th. = Thomas von Aquin, Summa theologiae Marietti, Turin 1952, Übersetzung: Deutsche Thomas Ausg. Salzburg 1937

S.c.g. = Thomas von Aquin, Summa contra gentiles Lethielleux, Paris 1925, Übersetzung: Fahsel, Zürich 1945

de pot. = Thomas von Aquin, De potentia, quaestiones disputatae II Marietti, Turin 1953

de an.	=	Thomas von Aquin, De anima, quaestiones disputatae II, Marietti, Turin 1953
de spir. cr.	=	Thomas von Aquin, De spiritualibus creaturis, quaestiones disputatae II, Marietti, Turin 1953
de subst. sep.	=	Thomas von Aquin, De substantiis separatis opuscula philosophica, Marietti, Turin 1954
de nat. mat.	=	Thomas von Aquin, De natura materiae, opuscula philosophica, Marietti, Turin 1954
de ente et essentia	=	Thomas von Aquin, de ente et essentia, opuscula philosophica, Marietti, Turin 1954
de ver.	=	Thomas von Aquin, De veritate, quaestiones disputatae, Paris 1875
Phys.	=	Aristoteles, Physik, aus "opera omnia", Acad. reg. Borussica, Berlin 1830-70
Met.	=	Aristoteles, Metaphysica, Oxford classical texts 1963
de anim.	=	Aristoteles, de anima, Oxford classical texts 1963

Die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form, bezogen auf die menschliche Seele.

A. 1) Für Thomas von Aquin sind ebenso wie für Aristoteles die Prinzipien von Akt und Potenz sowie von Materie und Form wesentliche Bausteine in seinem philosophischen System.

Thomas beruft sich immer wieder auf Aristoteles; dessen Autorität ist ihm so selbstverständlich, daß er nur noch vom Philosophen spricht.

Auch dort, wo Thomas die Gedankengänge des Aristoteles übernimmt, ordnet und grenzt er die Begriffe ab. Wo es ihm nicht unbedingt geboten erscheint, führt er bewußt[1)] keine vermeidbar neuen Wortbildungen ein, sondern hält sich an den usus communis.

- -

1) S.c.g. I 1,1

A. 2a) Akt und Potenz sind nach Aristoteles und Thomas von Aquin Prinzipien des allgemeinen Seins. Sie gelten sowohl für die körperlichen Wirkungsgefüge als auch für die immateriellen Substanzen. Akt und Potenz teilen[1] das Seiende ein in ein ens naturale bzw. ens actu und in ein ens in potentia. Gleichzeitig umfassen sie es. So ist das ganze Sein von der unbestimmten Materie über die immateriellen Substanzen bis zu Gott, dem höchsten Sein und Geistwesen, eingespannt zwischen der reinen Möglichkeit (potentia pura) und dem reinen Akt (actus purus). Das der Potenz nach Seiende ist das, was in Möglichkeit existiert. Das Mögliche kann durch ein Agens in die Wirklichkeit überführt werden. Nach Aristoteles bedeutet Dynamis[2] (Potenz) das Prinzip von Bewegung und Veränderung in einem anderen, insofern es ein anderes ist; dann aber auch durch ein anderes, insofern es ein anderes ist.

Wenn wir von der Möglichkeit, etwas erleiden oder empfangen zu können, ausgehen und bis zu der Möglichkeit fortschreiten, die noch nichts erlitten und noch nichts empfangen hat, so sind wir bei der reinen Möglichkeit, die noch völlig unbestimmt ist, fähig alles aufzunehmen und zu werden. So wie der reine Akt nichts empfangen kann, weil er keine Potenzialität besitzt, kann die reine Möglichkeit nichts hergeben. Der potentia pura entspricht im Hylemorphismus die erste Materie.

Aus dieser Darstellung läßt sich leicht erkennen, daß die reine Potenz eine passive Potenz ist. Aristoteles schreibt über die passive Potenz, daß sie das Vermögen ist, durch welches das Leidende etwas leidet. Thomas sagt[3] entsprechend im Zusammenhang mit der aktiven Potenz Gottes: Jedes Ding wirkt insofern es sich im Akt befindet und leidet dadurch, daß es sich in Potenz befindet. Hier wird die aktive Potenz dem Akt (sonst genauer gesamt dem 2. Akt) zugeordnet und die passive Potenz nicht dem Akt, sondern der Potenz.

---

1) De spirit. creaturis, a 1 resp.
2) (Aristot.) Met. V. 12; 1019a, 19 u. 20
3) S.c.g. II, 7,2

Ausführlich geht Thomas an anderer Stelle[1] auf die Zuordnung von Akt und Potenz ein. Hier ordnet er die passive Potenz dem ersten Akt, der Entelechie, zu. In der Erklärung des Werdens, also im Übergang von der Potenz in den Akt, ist mit Potenz die passive Potenz gemeint. Thomas sagt[2] mit Aristoteles ..... potentia vero passiva est principium patiendi ab alio. Die Beispiele, die Thomas für die passive Potenz anführt, erklären die passive Potenz an der Materie. So unterscheidet er[3] die passive Potenz als Vermögen zum Sein von der aktiven, die Potenz zum Handeln ist. Das Vermögen zum Sein liegt auf der Seite des Stoffes, der ein der Möglichkeit nach Seiendes ist. (... quae est ens in potentia).
Die passive Potenz ist also die Fähigkeit, einen Akt aufzunehmen.

Die aktive Potenz dagegen ist das Vermögen, einen Akt zu setzen, Wirkungen in einem anderen hervorzubringen. Thomas führt das an anderer Stelle[4] noch genauer aus: Die aktive Potenz ist das Prinzip, die Tätigkeit auf ein anderes zu erstrecken und zwar in seiner Eigenschaft als etwas anderes. Wie die passive Potenz die Eigenschaft eines in Potenz-Seienden ist, so ist die aktive Potenz die Eigenschaft eines im Akt-Seienden. Denn ein jedes Ding wirkt insofern, als es sich im Akt befindet und leidet dadurch, daß es sich in Potenz befindet. Die aktive Potenz ist also die Fähigkeit, etwas tun zu können. Sie ist nicht so sehr vom Akt verschieden wie die passive Potenz, sondern sie gründet im Akt[5]. Da es Gott zukommt, im Akt zu sein, kommt ihm auch die aktive[6] Potenz zu. In der Tat ist die aktive Potenz in Gott am leichtesten einsichtig. Aufgrund seiner Seinsvollkommenheit kommt es nur Gott zu, Seinsprinzip für andere Dinge zu sein; so kommt es ihm auch zu, mächtig zu sein[7].

In Gott fallen Sein und aktive Potenz zusammen[8]. In Gott gibt es die aktive Potenz in höchstem Maße, aber keine Potenzialität, d.h. keine passive Potenz.

- -

1) De pot. 1,1 resp (2)
2) S.th. I, 25,2 resp.
3) S.th. I/II 55,2 resp.
4) S.c.g. II 7,1
5) S.th. I 25,1 resp.
6)S.c.g. II 7,2
7) S.c.g. II 7,1
8) S.c.g. II 8,3

Etwas weniger leicht verständlich ist die aktive Potenz bzw. sind die aktiven Potenzen der menschlichen Seele.

Während in Gott die aktive Potenz als natürliche Potenz identisch ist mit seiner Substanz, sind bei den geschaffenen Wesen[1], so auch bei der menschlichen Seele[2], die aktiven Potenzen zwar mit der Substanz verbunden, sie sind aber nicht die Substanz selbst[2], sondern Accidentien. Die Seelenvermögen sind akzidentelle Tätigkeitsformen, die ihren Tätigkeitsgrund von der substantiellen Form der menschlichen Seele selbst haben. Wäre die substantielle Form der unmittelbare Tätigkeitsgrund[3], so müßten die Seelenvermögen immer[2] in Tätigkeit sein.

A. 2b) Alles der Potenz nach Seiende kann durch ein im Akt seiendes Agens in den Akt, d.h. in die Wirklichkeit, überführt werden. Diesen Vorgang nennen wir Bewegung, Veränderung bzw. Werden. Ich behandle im folgenden das Werden.

Durch die Einteilung des Seins in Akt und Potenz läßt sich das Werden ohne Schwierigkeiten erklären. Aristoteles versteht unter dem[2] Akt (Energeia), daß die Sache existiere, nicht dem Vermögen nach[4], wie man sagt, im Holz sei ein Hermes, sondern der Wirklichkeit nach.

Thomas sagt: "Wir sehen, daß es in der Welt etwas gibt[5], was von der Potenz in den Akt übergeht. Nun führt es sich aber nicht selbst von der Potenz in den Akt. Denn was in Potenz ist, ist ja noch nicht und kann daher auch nicht tätig sein. Also muß etwas anderes eher sein, wodurch jenes von der Potenz in den Akt geführt wird".

Akt und Potenz gelten für das ganze Sein, während ihnen im Bereich der körperlichen, nicht geistigen Substanzen Form und Materie entsprechen. Letztere gelten natürlich nicht im geistigen Bereich.
So können wir nach Aristoteles den noch nicht herausgearbeiteten Hermes im Klotz als Beispiel einer Potenz nehmen und den Hermes, nachdem er herausgemeißelt ist, das Kunstwerk, als im Akt befindlich nehmen. Zum Klotz können wir aber gleichfalls Materie sagen und das, was herausgemeißelt ist, nennen wir Form.

---

1) S.th. I 54,3 ad 2
2) S.th. I 77,1 resp
3) S.th. I 77,1 ad 4
4) Met. IX 1048a, 30,
5) S.c.g. I 16,6

Betrachten wir eine Sache, die von der Potenz in den Akt übergeht, in diesem Stadium des Werdens. Ist das nun halb Akt oder halb Potenz? Im Zusammenhang mit der Frage, ob in unserer Verstandeserkenntnis das Allgemeine das Frühere ist, sagt[1] Thomas: "Alles, was von der Möglichkeit zur Wirklichkeit fortschreitet, kommt zuerst zu einer unvollendeten Wirklichkeit (actus incompletus), die zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit in der Mitte liegt, und dann gelangt es zur vollkommenen Wirklichkeit (actus perfectus).

Eine geläufigere Unterscheidung als diese trifft Thomas zwischen dem actus primus und dem actus secundus. Nach Aristoteles sind dies die Entelecheia und die Energeia. Im Zusammenhang mit der Erklärung des Bösen, das ein Mangel an Gutem ist, erläutert Thomas auch den actus primus zusammen mit dem actus secundus. So sagt[2] er: ".... actus autem est duplex: primus et secundus; actus quidem primus est forma et integritas rei; actus secundus est operatio".

Ähnlich sagt Thomas bei der Erörterung[3] des möglichen Verstandes im Menschen: "Was die Tätigkeit eines Dinges angeht, so vermag sie dem betreffenden Ding nicht die Art (species) zu verleihen, weil ja die Tätigkeit bereits der zweite Akt ist, während die Form, durch welche ein Ding die Art besitzt, der erste Akt ist".

Ausführlich sagt Thomas im Zusammenhang mit der Erläuterung[4] von Akt und Potenz: "..... actus autem est duplex: scilicet primus[5] qui est forma, et secundus[5], qui est operatio: et sicut videtur ex communi hominum intellectu, nomen actus primo fuit attributum operationi: sic enim quasi omnes intelligunt actum; secundo autem exinde fuit translatum ad formam, in quantum forma est principium operationis et finis".

Daß das vollendete Sein, die Entelecheia, der erste Akt ist, entspricht auch dem Grundsatz "agere sequitur esse".

- -

1) S.th. I 85,3 resp.
2) S.th. I 48,5 resp.
3) S.c.g. II 59,15
4) De pot. (Th.v.A.) 1, art 1, resp.
5) ähnlich auch S.th. I 77,1 resp. (2)

Der actus primus bzw. die Entelecheia drückt den Vollendungszustand aus und meint die Vollständigkeit des Dings, die vollendete Wirklichkeit, mit anderen Worten: Das wesentliche, konstitutive, substantielle Sein.

Aus der Vollkommenheit des Dings folgt das Tätigsein als actus secundus. Bei Aristoteles ist es die tätige Wirklichkeit, die Energeia. Der erste Akt verhält sich zum zweiten wie eine aktive Potenz zum Akt. Sie, die Entelecheia, ist die Voraussetzung zum folgenden Tätigsein.

Im Zusammenhang mit der Zurückweisung einer engherzigen Dynamis-Energeia-Lehre der Megariker sagt Aristoteles[1]: "Es ist aber der Name der wirklichen Tätigkeit (Energeia), welcher eine Beziehung hat auf die vollendete Wirklichkeit (Entelecheia), namentlich von den Bewegungen (vom Werden) auch auf das übrige übergegangen. Denn für die wirkliche Tätigkeit gilt am meisten die Bewegung".

Thomas sagt dazu im Zusammenhang mit der Frage[2], ob die Seele die einzige substantielle Form im Menschen sei, daß die Seele die Wirklichkeit des Körpers ist und wörtlich: "Sed actus primus dicitur in potentia respectu actus secundi, qui est operatio".

Ähnlich sagt Thomas im Zusammenhang mit einer allgemeinen Erörterung von Akt und Potenz[3], daß der erste Akt als Form und der zweite Akt als Tätigkeit (operatio) aufzufassen ist. Er fährt fort: "So scheint nach allgemeinem Verständnis der Name des Akts zuerst der Tätigkeit zugelegt zu sein. So nämlich sehen alle gewissermaßen den Akt. Weiterhin wurde er aber daraus auf die Form übertragen, soweit die Form Prinzip und Ende der Tätigkeit ist".

- -

1) Met. 1047a gegen Ende
2) S.th. I 76,4 ad 1
3) De pot. 1, a1, resp.

Der actus primus ist für Thomas der Ausgangspunkt zum actus purus. Er schreibt dazu[1]: ".... Sicut autem nihil patitur nisi ratione potentiae passivae, nihil agit nisi ratione actus primi, qui est forma. Dictum est enim, quod ad ipsum primo nomen actus ex actione devenit. Deo autem convenit esse actum purum et primum; unde ipsi convenit maxime agere, et suam similitudinem in alias diffundere".

Von der Seinsvollkommenheit des ersten Aktes her ist der actus purus Gottes leicht einzusehen. Denn der Vollkommenheit[2] Gottes entspricht es, daß er ohne jede Potenzialität reiner Akt ist. Denn die Beimischung[3] einer Potenz bedeutet die Möglichkeit, auch nicht zu sein. Eine solche Möglichkeit kann es in Gott nicht geben, da er ewig[4] ist, keine Ursache[5] hat und das erste Agens ist[6]. Daher ist Gott reiner Akt. Auch an verschiedenen anderen Stellen[7][8][9] betont Thomas, daß Gott actus purus ist.

A. 3a) Während die Prinzipien Akt und Potenz für die geistigen Substanzen und die Körperwelt gelten, entsprechen ihnen Form und Materie (nach Aristoteles: ὕλη καὶ μορφή) nur in der Körperwelt.

Sie erklären vor allem den Vorgang des Werdens. Aristoteles gibt für das Werden eine Erklärung[10], die auch für Thomas maßgebend ist. Sie lautet: "Weder die Materie (ὕλη) entsteht, noch die Form, ich meine nämlich die letzte Form und die letzte Materie. Denn bei jeder Veränderung verändert sich etwas und durch etwas und in etwas."

Dasjenige, wodurch es sich verändert, ist das erste Bewegende; das, was sich verändert, ist der Stoff; das, worin es sich verändert, ist die Form[11].

Das Werden spielt sich so ab, daß zur Materie unter der Einwirkung eines Agens eine Form hinzutritt. Dabei wird die vorher vorhandene Form verdrängt (στέρησις bzw. privatio).

---

1) De.pot. 1, a1 resp.
2) S.c.g. I 28,3
3) S.c.g. I 16,2
4) S.c.g. I 16,1
5) S.c.g. I 16,2 u. 3
6) S.c.g. I 16,4
7) S.th. I 3,2 resp.
8) S.th. I 50 a2 ad 3
9) S.c.g. I 28,3
10) Met. 1069b35 - 1070a, 2
11. ähnl. auch Met. 1032 a 12

Die Form als das seinsverleihende Prinzip verleiht dem Synholon, dem aus Materie und Form zusammengesetzten, das Sein[4], nicht der Form allein, und nicht der Materie allein. Die Materie ist das noch Unbestimmte bzw. noch nicht ganz Bestimmte. Sie ist also noch bestimmbar. Sie entspricht der Potenz. Das Beispiel für die Potenz, das Aristoteles und Thomas nennen, ist immer wieder die Materie. Wenn Thomas die Materie erklärt[1], erklärt er sie als passive Potenz[1)2)], ebenso die Form als Akt[3]. So ist es ohne weiteres verständlich, daß Materie und Form bei den sinnfälligen Dingen die Rolle von Potenz und Akt ausfüllen. Die besondere Bedeutung der Materie liegt darin, daß sie den Formen Gelegenheit gibt, sich zu individuieren.

Wenn wir unter der geformten Materie die sinnlich wahrnehmbaren Dinge verstehen, so ist die erste Materie noch vor diesen.

Sie entspricht der potentia pura des Akt-Potenz-Systems. Auch dem actus purus wird sie immer wieder als das entgegengesetzte gegenübergestellt, da sie beide in nichts übereinstimmen[5]. Die erste Materie ist ganz ohne Form gedacht als das völlig Unbestimmte, aber in vieler Hinsicht Bestimmbare wie bei Aristoteles[6]. Sie ist noch von keiner Form bestimmt und aktualisiert.

Wieso hat die erste Materie denn überhaupt ein Sein, muß man fragen[9], wenn sie ohne Form, ohne das seinsverleihende Prinzip ist.

Thomas sagt dazu in der Abhandlung über die Schöpfung im allgemeinen[7]: "In gewisser Weise" ... "Item materia prima aliquo modo est, quia est ens in potentia". Das zeigt, wie schwer sich die erste Materie in den Hylemorphismus einfügt. Diese Auslegung bringt Thomas auch an anderer Stelle[8].

Thomas sagt weiter, daß die erste Materie außer jeder Art und Form und auch Beraubung ist.

- -

1) S.c.g. I 17,1
2) S.c.g. II 30,7
3) S.c.g. II 43,8
4) S.c.g. III 20,4
S.c.g. II 43,3
S.c.g. I,5 resp.
S.th. I,3,2, resp.
5) S.c.g. I 17,7 ähnl. de pot. 1 a 1 (7) ähnl. S. th. I
6) Met. III 39, 1007 b
7) S.c.g. II 10,11
8) S.c.g. II 43,3
9) S.th. I 66,1 resp.

Die erste Materie als die reine Möglichkeit ist für jede Form aufnahmebereit. Jedoch empfängt sie die Formen in einer gewissen Reihenfolge. Sie empfängt zuerst die elementaren Formen und ist so in Potenz zu den anderen. Daher findet die einzuführende Form in ihr keine gegensätzliche Form[1] vor. Sobald die erste Materie eine Form angenommen hat, muß sie erst dieser Form beraubt werden, wenn sie in eine andere Form überführt werden soll.

Jetzt ist sie schon eine "materia secunda", auch materia formata, individuelle Materie, genannt.

Die vorgeformte zweite Materie wird nach dem allgemeinen, nicht philosophischen Sprachgebrauch als Materie bezeichnet. Da der vorgeformte Stoff infolge seiner Vorgeformtheit schon zum Teil bestimmt ist und eine Struktur hat, tritt er beim Werden als real begrenzende Mitursache[2] auf.

Der vorgeformte Stoff hat durch seine Form schon eine Verwirklichung erfahren, aber die Form füllt[3] noch nicht die ganze Potenz der Materie aus, daher ist die zweite Materie noch weiterer Verwirklichung fähig.

Thomas sagt dazu in anderem Zusammenhang[4]: "Materia est ex qua aliquid fit".

b) Aber die Form ist das, wodurch etwas wird.

Von den Körperdingen ausgehend unterscheiden wir die forma accidentalis von der forma substantalis. Die akzidentelle Form begründet nicht das Sein schlechthin, aber sie macht[5] es zu einem solchen (tale), einem so großen oder sich auf irgend eine Weise verhaltenden Sein.

An anderer Stelle[6] sagt Thomas mit Aristoteles[7]: "Das Accidentelle ist stets später als das Wesentliche. So kann unmöglich etwas Accidentelles zugleich etwas Erstes sein".

- -

1) S.c.g. II 30,12 g. Ende
2) S.c.g. II 30,10
3) S.c.g. II 30,8
4) S.th. I 92,2 ad 2
5) S.th. I 77,6 resp. (1) ähnl.: S.th. I 76,4 resp. 2
6) S.c.g. III 15,5
7) Phys. II,6

So verursacht die substantielle Form das In-Wirklichkeit-Sein des Untergrundes, der die akzidentelle Form aufnimmt. Voraussetzung ist, daß der Untergrund die Potenz hat, die akzidentelle Form aufzunehmen. Die substantielle Form gibt ihrem Untergrund (subiecto), der Materie, das In-Wirklichkeit-Sein und über diesen Untergrund verleiht sie auch der akzidentellen Form das Wirklichsein.
Der Untergrund verursacht[1] (a subiecto causatur), soweit er in Wirklichkeit ist, die akzidentelle Form, soweit er in Möglichkeit[2] ist, nimmt er sie auf.
Das betrifft das eigentümliche Akzidenz, das zwar nicht zur Wesenheit des Dings gehört, aber von den Wesensgründen verursacht wird. Wenn das Akzidenz von außen kommt, d.h. von einem fremden Agens stammt, ist der Untergrund nur aufnehmend. Das fremde Agens wirkt auf das Subjekt ein und versetzt es durch die akzidentelle Form hinsichtlich des akzidentellen Seins[3] in Akt. Die akzidentelle Form dient der Vervollständigung des Untergrunds. Sie verleiht dem Ding eine nicht wesentliche Seinsbestimmung.

Die substantielle Form verleiht[1] das Sein schlechthin. Sie ist somit in analoger Weise das seinsverleihende Prinzip wie der actus primus[4].

Thomas sagt an anderer Stelle[5], daß die substantielle Form das Prinzip des substantiellen Seins für das Wesen ist, das diese Form besitzt. Als Prinzip ist die Formalursache gemeint, also die Ursache, durch die ein Ding existiert, und nicht die Wirkursache. Materie und Form kommen in einem einzigen Sein zusammen und erst das Zusammengesetzte hat das ganze Sein. Im Zusammenhang mit einer Abhandlung über die Verähnlichung[6] der Dinge mit Gott stellt Thomas den Zusammenhang von Materie, substantieller Form und dem Synholon her: "Die Materie der zusammengesetzten Substanz ist ein Seiendes in Potenz, während ihr Akt ihre Form ist, so daß die zusammengesetzte Substanz nur auf Grund ihrer Form wirklich existiert. Daher ist die Form an sich gut, die zusammengesetzte Substanz nur, insoweit sie wirklich eine Form besitzt, die Materie nur, insofern sie sich in Potenz zur Form befindet".

1) S.th. I 77,6 resp.
2) S.c.g. I 23,3
3) de pot. 1,1 resp.
4) S.c.g. I 23,2 u. 3
5) S.c.g. II 68,2
6) S.c.g. III 20,4 ähnlich S.th. I 3,2 resp. (2)

Thomas legt außerdem mit Aristoteles dar[1], daß die Formen der vergänglichen Dinge vergänglich seien, da nicht Formen das Sein hätten, sondern die zusammengesetzten Dinge durch sie.

4) Trotzdem das Begriffspaar Materie und Form nur für die sinnfälligen Substanzen gilt, betrachtet Thomas auch Formen, die nicht mit der Materie verbunden sind. Er hebt gegenüber den Körperformen, die deshalb die Materie zum Fundament haben, weil sie nicht allein[2] existieren können, die vollkommenen und für sich allein existierenden Formen hervor (...."formae per se subsistentes[3])".

An anderer Stelle[4] sagt Thomas ähnlich: ".... Sunt igitur supra formas in materiis receptas, aliquae formae per se substitentes, quae sunt spirituales substantiae ex materia et forma non compositae".
Die Formen der immateriellen Substanzen (der Engel) sind nach Gott die vollkommensten, die durch und für sich allein existieren. Sie benötigen keine Materie als Unterlage. Trotzdem sind sie nicht reiner Akt wie Gott, sie haben ihre Existenz nicht von sich, sondern von Gott, der sie ins Sein ruft. Daher ist in ihnen die Wesenheit nicht mit dem esse (der Existenz) identisch. Die Wesenheit verhält sich in Potenz zum esse (zur Existenz), das der Akt ist. Die Wesenheit ist die Form[5] (quod est), während das Sein der Akt ist und das, wodurch[6] die intellektuelle Substanz ist (quo est).

An anderer Stelle[7] sagt Thomas von den geistigen Substanzen in ähnlicher Weise, sie sind je ein "ens actu, potentia existens".

In der Abhandlung über die drei Gattungen der Formen nennt Thomas die Formen der immateriellen Substanzen "formae separatae[8]".
..... "formae separatae eo ipse, quod in alio recipi non possunt, habent rationem primi subiecti. Et ideo seipsis individuantur". Thomas nennt diese Formen kurz vorher[9]: "..... formae, quae non sunt ipsum suum esse".

- -

1) S.th. 65,4 resp. (3)
2) Met. 1033a 24 bis 1034 b 16
3) S.c.g. III 97,8 b
4) de subst. sep. 7,81
5),6) S.c.g. II 54,4
ähnlich de spir. creaturis 1,1 resp. 5
7) de subst. sep. 7.78, 79
8) de nat. mat. 3,377
9) de nat. mat. 3,376

Von ihnen unterscheidet sich die Form, die ihr[1] Sein ist, und nicht von einem Früheren aufgenommen wird und nicht mit einem Späteren vereinigt wird.

Ähnlich unterscheidet[2] Thomas von der "forma simplex, quae non est suum esse", die "forma simplex, quae est actus purus .... die allein Gott ist".

Die "forma separata" und die "forma per se sine materia existens" werden von Thomas in gleichem Sinne gebraucht.

Die erste[3] unter den subsistenten Formen ist Gott. Er ist die allervollkommenste Form. In ihm allein fallen Form, Wesenheit und Sein zusammen[4]. So ist Gott reiner Akt[4][5] ohne eine Potenzialität[4] und somit auch forma pura, sine materia et potentalitate oder forma per se subsistens, quae est ipsum esse.

Zwischen potentia pura und actus purus ist das ganze Sein eingespannt von den materiellen Substanzen über die immateriellen Wesen bis zum höchsten Sein und Geistwesen, Gott. Einen Angelpunkt in diesem System nimmt der Mensch ein, in dem sich Materie und Form zu einer Einheit verbinden. Insofern repräsentiert der Mensch die geschaffene Welt im kleinen, ihre Zusammenfassung, da in ihm Geist und Stoff, Leib und Seele zu einer Natur, zu einer einzigen, wirklich existierenden Substanz vereint sind. Seine geistige Form, die Seele, ist die niederste unter den intellektuellen Substanzen, und der menschliche Körper ist unter allen irdischen Körpern der edelste[6]. An der Grenzscheide zwischen Körper und Geist vereinigen sich die menschliche Seele und der Leib.

B. I) Die Seele als subsistente (vom Körper unabhängige), selbständige Form.

1. Thomas entwickelt wie Aristoteles die Stellung der Seele vom Lebensprinzip her, das er am Körper feststellt, und er kommt

- -

1) de nat. mat. 3,376
2) S.th. I 54,3 ad 2
3) de subst. sep. 8.83 ad finem
4) S.th. I 54,1 resp. (1)
5) S.th. I 3,2 resp. (1)
6) S.c.g. II 70,3 u. S.c.g. II 68,6

in Verfolgung der Lebensäußerungen noch zu einer über die Seele als gewöhnliche Körperform hinausgehenden Charakterisierung. Denn, so sagt er, Leben ist Selbstbewegung. Aus der Eigenart der Erkenntnis als Verstehtätigkeit (operatio intellectualis) ergibt sich, daß der Grund[1] der Verstehtätigkeit, die Seele, ein unkörperlicher und selbständiger Grund ist, wie es sich aus dem später noch darzustellenden Vorgang des Denkens ergibt.

Aber wie kann die Seele etwas Selbständiges[2] sein, fragt Thomas, wenn nur das aus Leib und Seele Zusammengesetzte, der Mensch selbst, etwas Selbständiges ist. Die Seele kann nur als Teil der menschlichen Art anteilig eine gewisse Selbständigkeit haben. Aber das ist keine echte Selbständigkeit, denn die selbständige Substanz hat ihr Sein für sich selbst und nicht etwa nur zusammen mit einem anderen.

Von der Tätigkeit des Denkens her kommt Thomas zunächst[3] auch nur zu dem Schluß: "Der Mensch denkt durch die Seele". Denn der Körper ist am Denken nur beteiligt durch die Phantasiebilder, die er dem Verstand als Material liefert. In völlig unkörperlicher Weise gewinnt der Verstand aus den Phantasiebildern Erkenntnisse, d.h. er erkennt geistige Strukturen aus den einzelnen Dingen. Auf diese Weise vom Körper abhängig zu sein, d.h. das von ihm gelieferte Material zum Denken zu benutzen, nimmt dem Verstand nicht seine Selbständigkeit[4].

2) Im Vergleich mit der Tierseele stellt Thomas mit Aristoteles fest, daß das Denken der menschlichen Seele ohne ein körperliches Organ stattfindet. Von da leitet er die Selbständigkeit der Menschenseele her.

Die Tierseele ist als reine Sinnenseele ohne Verstand nicht selbständig. Denn die Sinneswahrnehmung geht nicht ohne körperliche Veränderung vor sich, und diese nicht ohne körperliches Organ. Da die Tierseele vom Körper abhängig ist, ist sie nicht mehr als eine körperliche Form.

---

1) S.th. 75,2 resp.
2) S.th. I 75,2 (1)
3) S.th. I 75,2 (2)
4) S.th. I 75,2 zu 3

3) Natürlich darf die Selbständigkeit der Seele nicht so ausgelegt werden, als sei sie schon der ganze Mensch. In einem gewissen Sinne sagt man vom Lenker des Staates: Was er tue, das tue der Staat. Da die Seele als selbständige Substanz und verstandbegabter Teil zugleich das Vorherrschende im Menschen ist, sagt man zu ihr nur in diesem Sinne "Mensch", insbesondere "der innere Mensch"[1]. Natürlich bleibt es dabei, daß nicht die menschliche Seele allein den Menschen ergibt, sondern nur das aus Leib und Seele Zusammengesetzte den Menschen ausmacht.

4) Für die Selbständigkeit der Seele ist es wesentlich, daß sie rein geistiger Natur ist. Als Voraussetzung dafür hat Thomas schon vorher[2] dargelegt, daß die Seele als der erste Lebensgrund nicht Körper ist, sondern die Wirklichkeit eines Körpers. Zusätzlich untersucht Thomas noch, ob die Seele nicht vielleicht aus Stoff und Form zusammengesetzt sei[3]. Thomas verneint dies. Denn es gehört zur Natur der Seele, daß sie ganz Form eines Körpers ist. Wenn sie ganz Form ist, so kann kein Teil von ihr Stoff sein. Denn die Form als solche ist Wirklichkeit, während der Stoff nur ein in Möglichkeit Seiendes ist. Was aber nur der Möglichkeit nach ist, kann nicht Teil der Wirklichkeit sein, da die Möglichkeit der Wirklichkeit widerstreitet[4] ("cum potentia repugnet actui"). Hier zeigt sich eine große Schwierigkeit der Anwendung der Akt-Potenz-Prinzipien auf die menschliche Seele. Es steht fest, daß es in der Seele passive Potenzialität gibt. Nehmen wir z.B. nur den "möglichen Verstand", von dem Thomas sagt[5], daß er vom "intellectus agens" in den Akt versetzt wird und dann selbst den Willen bewegt. Die Seele ist nicht reiner Akt, sondern noch der Entfaltung fähig. Thomas hat in seiner Akt-Potenz-Lehre die passive Potenzialität der Seele nicht ausgebildet. Da sein einziges Beispiel für die passive Potenzialität die Materie ist, die Seele als Substanz immateriell ist, dürfte es ihm schwerfallen, die passive Potenzialität der Seele näher zu zeigen.

Wenn aber die Seele nur mit einem Teil Form ist, sagt Thomas, wollen wir diesen Teil Seele nennen, und den Stoff, dessen Wirklichkeit sie ist, das Erstbeseelte "primum animatum".

1) S.th. I 75,4 ad 1
2) S.th. I 75,1
3) S.th. I 75,5
4) S.th. I 75,5 resp.
5) S.c.g. II 76,20; S.c.g. II 78,11

Daß die Seele keinen Stoff besitzt, also nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt ist, geht auch aus der Art und Weise hervor, wie sie erkennt. Sie nimmt das, was sie erkennt, nach ihrer Weise auf ("per modum recipientis[1]).

Wenn die Seele z.B. einen Stein erkennt, nimmt sie dessen Form in sich auf, entsprechend ihrem Vermögen, eine solche Form in sich aufzunehmen. Unter der Form des Steines verstehen wir dessen Wesensbestimmtheiten, die seine Natur ausmachen. Die Einzelheitsmerkmale, die der Verstand nicht erkennt, werden weggelassen.

Da der Verstand die Formen rein erkennt, ohne den Stoff in sich aufzunehmen, ist er nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt, sondern nur Form.

Thomas gibt sich mit dieser Erörterung nicht zufrieden, sondern untersucht das Verhältnis der Seele zur reinen Wirklichkeit und zur reinen Möglichkeit. Er macht sich aus dem Verhältnis der Seele zur potentia pura einen Einwand.

So wie alles, was in Wirklichkeit ist, an der reinen Wirklichkeit, die Gott ist, teilnimmt, so nimmt alles, was in Möglichkeit ist, an der ersten Möglichkeit (potentia prima = potentia pura) teil, und das ist die erste Materie. Daraus läßt sich für den Widersprechenden folgern, daß die menschliche Seele, die ja in gewisser Weise in Möglichkeit ist, da der Mensch bisweilen in Möglichkeit erkennend ist, auch am ersten Stoff teilhat, gleichsam als an einem Teil von ihr.

Die Widerlegung fällt Thomas nicht schwer. Die Möglichkeit muß, da sie die Wirklichkeit aufnimmt, dieser angemessen sein[2]. Aufgenommene Wirklichkeiten (actus recepti), die von der ersten unendlichen Wirklichkeit ausgehen und gewisse Teilhaben an ihr sind, gibt es verschiedene. Daher muß es auch verschiedene Möglichkeiten geben, die diese Wirklichkeiten aufnehmen. Andererseits gibt es nur eine Wirklichkeit, die alle an ihr teilhabenden Wirklichkeiten ausströmt. Die aufnehmende Möglichkeit in der Verstandesseele ist von der aufnehmenden Möglichkeit des ersten Stoffes verschieden. Das ergibt sich aus der Verschiedenheit des Aufgenommenen.

---

1) S. th. I 75,5 resp.
2) S. th. I 75,5 ad 1

Der erste Stoff nimmt nämlich einzelbestimmte Formen "formas individuales" auf, der Verstand aber abgelöste. Eine solche Möglichkeit in der Verstandesseele beweist nicht, daß die Seele aus Stoff und Form zusammengesetzt ist.

Einen weiteren Einwand findet Thomas darin, daß man in der Seele Eigenschaften des Stoffes antrifft. Denn sie ist Trägerin von etwas und unterliegt dem Wandel. Sie wandelt sich vom Nichtwissen zum Wissen, vom Laster zur Tugend. Aus diesen Eigenschaften der Potenzialität, die die Seele mit dem Stoff gemeinsam hat, könnte man schließen, daß in ihr Stoff ist. Auch das läßt sich leicht widerlegen.

Dem Stoff im Hylemorphismus entspricht die Potenz im Akt-Potenz-System. Aber deshalb ist die Potenzialität des Verstandes und der ersten Materie nicht dieselbe, sondern eine verschiedene, wie bereits gezeigt wurde.

So ist auch die Weise des Trägerseins und des sich Wandelns eine andere für die Seele und den Stoff. Der Verstand steht zu den geistigen Erkenntnisbildern (species intelligibiles) hin in Möglichkeit, während er Träger des Wissens ist und somit den Wandel vom Nichtwissen zum Wissen mitmacht. Die Wandlung sieht dagegen beim Stoff so aus, daß er die bisherige Form verliert und eine neue Form aufnimmt[1].

Die Tatsache, daß die Seele geschaffenes Sein hat und von Gott verursacht ist, benutzt Thomas zu einem weiteren Einwand. Er bezieht sich auf eine Stelle in Metaphysik VIII, 1045b des Aristoteles, die besagt, daß, was keinen Stoff besitzt, keine Ursache hat. Das bezieht sich offensichtlich auf Gott. Da aber die Seele von Gott geschaffen ist und eine Ursache hat, meint der Einwand, hat sie auch Stoff. Das ist nur eine unzulässige Umkehrung. Daher weist Thomas darauf hin, daß die Form wohl Seinsursache des Stoffes ist und das Tätige ("agens"). Das Tätige ist dem Stoff Ursache des Seins, soweit es ihn umwandelt und in die Wirklichkeit der Form hinaufführt[2].

- -

1) ibidem ad 2

2) ibidem ad 3

Thomas fährt mit Aristoteles (Metaphysik Kap. 6, 1045b) fort, daß alles, was keine Materie hat, einfach ein wahrhaft Seiendes ist. Damit ist die Seele gemeint, die keinen Stoff besitzt.

Thomas vergleicht die Seele mit der reinen Wirklichkeit, mit Gott. Das gibt ihm Gelegenheit zu einem weiteren Einwand[1]. Gott, die reine, unendliche Wirklichkeit, besitzt keinen Stoff, sondern ist nur Form.

".... quod non habet materiam, sed est forma tantum, est actus purus et infinitus".

Er setzt hinzu: "Dies (nur Formsein) kommt nur Gott zu, der sein Sein selbst ist". Folglich ist die Seele nicht reine Form, sondern hat auch Stoff.

Thomas sagt dagegen, daß, wenn die Seele auch selbständig ist, sie doch eine geschaffene Form ist. Daraus ergibt sich, daß sie nicht Gott ist. Denn sie hat nur ein mitgeteiltes Sein und ist daher nicht die reine, unendliche Wirklichkeit, die Gott ist. In den verstandbegabten Substanzen sieht Thomas eine Zusammensetzung aus Wirklichkeit und Möglichkeit, zwar nicht aus Form und Stoff, sondern mitgeteiltem Sein und Form. Jetzt wird die Form plötzlich zur Potenz und das mitgeteilte Sein als Dasein ist der Akt. Aber mit dieser Konstruktion läßt sich die Tatsache, daß es in der Seele noch Entfaltungsmöglichkeiten gibt, nicht erklären. Daß es solche intellektuelle Substanzen gibt, beweist Thomas in S.c.g. II 46,8. Daß die menschliche Seele, die als Form mit dem Körper vereinigte intellektuelle Substanz ist, zeigt Thomas in S.c.g. II 68,1.

Die in den intellektuellen Substanzen angenommene Zusammensetzung aus essentia und esse bringt weder für die menschliche Seele eine Lösung hinsichtlich ihrer Potenzialität, noch für die intellektuellen Substanzen[2] selbst.

- -

1) S.th. I 75,5 ad 4
2) Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, S. 66 ff. bes. S. 69, von Bela v. Brandenstein

Wie soll eine Substanz eine subsistierende sein (S.c.g. II 54,4), die noch gar nicht wirklich ist, sondern vorerst nur seinsmöglich? Wie soll eine Form das Sein verleihen und gleichzeitig passive Potenz sein? Daß es in der menschlichen Seele passive Potenz gibt, sagt Thomas an verschiedenen Stellen[1]. Aber diese Potenzialität bildet er nicht durch. Daß sie nicht Stoff sein soll, stellt er klar heraus. Thomas findet in dem von Platon stammenden Verhältnis der Teilhabe die unmittelbare Verbindung der Seele mit dem Sein. Er sagt: Alles Anteilgebende verhält sich zum Anteilnehmenden als dessen Akt.

Ein besonders wichtiges Glied der Untersuchung der Wesenheit unserer Seele ist die Frage der Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele. Denn durch ihre Unzerstörbarkeit unterscheidet sich die menschliche Seele offensichtlich von der Körpermaterie. Schon Platon lehrte im Phaidon und Protagoras die Unsterblichkeit der menschlichen Seele. Diese vertrat auch Aristoteles im Frühdialog Eudemos.

Thomas behauptet die Unzerstörbarkeit der menschlichen Seele ausdrücklich: "..... necesse[2] est dicere animam humanam, quam dicimus principium, esse incorruptibilem .....".

Thomas behandelt diese Kernfrage sehr eingehend und geht auf alle denkbaren Einwände ein. Uralt ist der Einwand, daß die Seelen der Menschen denen der Tiere gleichgestellt seien und wie diese keineswegs unzerstörbar, sondern zerstörbar[3].

Thomas betont einen fundamentalen Unterschied zwischen Tierseele und Menschenseele. Wie schon oben festgestellt, zeigt Thomas mit Aristoteles, daß die Tierseele reine Sinnenseele ist, die nur mit körperlichen Organen arbeitet, vom Körper abhängig ist, und nicht mehr als eine körperliche Form ist[4)5)]. Von den Tätigkeiten der menschlichen Seele findet jedoch das Denken ohne körperliches Organ statt und das ist der wesentliche Unterschied. Die Tiere aber erkennen nicht

- -

1)S.c.g. II 78,8, 11, 12, S.c.g. II 77, 73, 60
2)S.th. I 75,6 resp.
3)S.th. I 75,6 ad 1
4)S.th. I 75,3
5)S.c.g. II 82,1

geistig[1] und schlußfolgern nicht. Da die Seele des Tieres nicht ohne den Körper existieren kann, geht sie auch mit dem hörper zugrunde[1]. Die menschliche Seele dagegen könnte nur zerstört werden, wenn sie an und für sich zerstört würde. Das ist aber völlig unmöglich, nicht nur bei ihr, sondern bei allem Selbständigen, das nur Form ist. Was einem Ding an und für sich zukommt, ist von ihm nicht zu trennen. Das Sein kommt der Form, die Wirklichkeit ist, zu. Daher erwirbt der Stoff insofern das Sein in Wirklichkeit, als er die Form erwirbt; insofern unterliegt er der Zerstörung, als die Form von ihm getrennt wird. Eine Form aber kann nicht von sich selbst getrennt werden. Daher kann eine Form, die ohne Stoff bestehen kann, unmöglich aufhören zu sein.

Ein weiterer Einwand, ein sozusagen existentieller, lautet[2]: Alles, was aus nichts ist (creatio ex nihilo), kann in das Nichts zurückkehren, denn das Ende muß dem Anfang entsprechen. Wir sind aus Nichts geboren. Das gilt nicht nur für den Leib, sondern auch für die Seele.

Dem hält Thomas entgegen, daß die Schöpfung ihren Grund nicht in einer passiven Potenz des Geschöpfes hat, das noch nicht da ist, sondern allein im aktiven Vermögen des Erschaffenden. Deshalb hat die Seele auch nicht von sich aus die Anlage, in's Nichts zurückzukehren.

Aus der Tätigkeit der Seele heraus macht sich Thomas einen wichtigen Einwand. Er sagt, es gibt kein Ding ohne eigene Tätigkeit[3].

Wenn die Seele nun keine eigene Tätigkeit hat, ist ihre Charakterisierung als selbständige, unzerstörbare Substanz nicht haltbar. Die der Seele eigene Tätigkeit ist das Denken, und das kann nur mit Hilfe der Phantasiebilder stattfinden. Ohne Phantasiebilder denkt die Seele nichts. Die Phantasiebilder sind nicht ohne den Körper möglich. Daher kann die Seele nicht weiter bestehen, wenn der Körper zerstört ist.

---

1) S.c.g. II 82,1
2) S.th. I 75,6 ad 2
3) S.th. I 75,6 ad 3

Dazu ist zu sagen, daß nicht zu jedem Denkvorgang ein eigenes, neues Phantasiebild erforderlich ist. Vielmehr kann unsere Phantasie auch selbst eigene, weitere Phantasiebilder hervorbringen und daran können sich neue Denkvorgänge anschließen.

Thomas weist den Einwand damit zurück, daß die Seele, wenn sie vom Leibe getrennt ist, eine andere Erkenntnisweise haben wird, als sie die körperlichen Wesen haben. Er sagt dazu an anderer Stelle[1]: "..... die abgeschiedene Seele erkennt nicht durch angeborene Bilder, noch durch Bilder, die sie sich erst jetzt abzieht, noch auch durch bloß aufbewahrte Bilder ..... sondern durch Bilder, die ihr durch das Einströmen des göttlichen Lichtes zuteil geworden sind und an denen die Seele Anteil bekommt, wie auch die anderen getrennt bestehenden Substanzen, wenn auch in geringerer Weise".

6) Die Möglichkeit und Wirklichkeit der menschlichen Seele lassen sich besonders im Vergleich der menschlichen Seele mit den getrennten intellektuellen Substanzen, den Engeln, erhellen. Diese Substanzen sind vollselbständige, getrennte Formen, die nichts mit einem Körper zu tun haben. Da auch die Menschenseele etwas Selbständiges, Immaterielles in sich hat und auch ohne die Verbindung mit dem Körper, das heißt nach dessen Tode, existiert, ist es naheliegend, sie mit den getrennten Substanzen zu vergleichen.

Thomas sagt von den getrennten Formen[2], daß sie als außerhalb der Materie existierende Formen ein vollständigeres und allgemeineres Sein als die in der Materie befindlichen Formen haben. Denn diese Formen würden nur entsprechend der Aufnahmefähigkeit der Materie in dieselbe aufgenommen.

Thomas betont, die getrennten Substanzen seien nicht die Ideen der irdischen, sinnfälligen Dinge, sondern sie seien andere und edlere Arten als die irdischen, wie das Reine edler sei als das mit Materie Vermischte. Die getrennten[3] Substanzen besitzen (überhaupt) keine Materie; sie sind weder

---

1) S.th. I 89,1 ad 3
2) S.c.g.II 92,7
3) S.c.g.II 93,2

ein Teil derselben, noch als Form mit ihr vereinigt. Die getrennten Substanzen sind untereinander der Art nach verschieden[1]. Umsomehr unterscheiden sie sich von der menschlichen Seele.

Aus der einem Ding eigentümlichen Tätigkeit läßt sich dessen Art erkennen[2]. Denn die Tätigkeit läßt die Kraft erkennen und diese wiederum die Wesenheit. Nun besteht zwar die der getrennten Substanz und der intellektiven Seele eigentümliche Tätigkeit im geistigen Erkennen. Aber die Erkenntnisweise beider ist verschiedener Art. Denn die Seele bezieht ihr geistiges Erkennen aus den Phantasiebildern; die getrennte Substanz jedoch nicht. Denn sie besitzt keine körperlichen Organe, in denen allein Phantasiebilder entstehen können. Die getrennten Substanzen erkennen unmittelbar, sie erschließen sich alles sofort und ohne Untersuchung und Erforschung. Sie entnehmen ihre intellektive Erkenntnis[3] nicht den sinnfälligen Dingen wie die menschliche Seele. Die intellektive Kraft der getrennten Substanz ist stärker als die menschliche Seele. Denn der Verstand der menschlichen Seele befindet sich auf der untersten Stufe der Intelligenzen, das ist nämlich die Voraussetzung für die Vereinigung mit dem menschlichen Körper, der auf der obersten Stufe der Körper steht. Der höheren Kraft der getrennten Substanzen entspricht auch notwendig ein höheres Objekt. Ihr Vernunftobjekt ist etwas Höheres als das Phantasiebild, aus dem die menschliche Seele ihre Erkenntnis gewinnt.

Höher als das Phantasiebild ist innerhalb der Erkenntnisobjekte nur das, was wirklich (actu) geistig erkennbar ist. So erkennen die getrennten Substanzen das, was durch sich selbst einsichtig ist.

"..... Substantiae igitur separatae non accipiunt cognitionem intellectivam a sensibilibus sed intelligunt ea, quae sunt per seipsa intelligibilia".

- -

1) S.c.g. II 93
2) S.c.g. II 94,4
3) S.c.g. II 92,7

Wenn wir eine Rangordnung der Verstandesobjekte aufstellen, so richtet sich diese nach der Rangordnung der Intellekte.

Das an sich geistig Erkennbare steht höher in der Rangordnung der Verstandesobjekte als dasjenige, was nur deshalb erkennbar ist, weil wir es geistig erkennbar machen, was bei unserer Erkenntnis des Sinnfälligen der Fall ist. Die getrennten Substanzen erkennen aber das an sich geistig wirklich Erkennbare. Sie sind aktuell in der geistig erkennbaren Existenz[1] ... Substantiae igitur separatae .... sunt actu in esse intelligibili.

Demgegenüber befindet sich der menschliche Verstand, der seine Erkenntnis vom Sinnfälligen her empfängt, nicht aktuell in der geistig erkennbaren Existenz, sondern nur der Potenz nach.

Den menschlichen "möglichen (aufnehmenden) Verstand" vergleicht[2] Thomas in Bezug auf die geistigen Dinge sogar mit der ersten Materie, da er, wie diese, in der Rangordnung der sinnfälligen Dinge die unterste Stelle einnimmt, sich auf der untersten Stufe in der Rangordnung der geistigen Dinge befindet. So steht er in Potenz zu allen geistigen Erkenntnisformen.

Die getrennten Substanzen[3] sind lebendige Substanzen, und ihre Lebenstätigkeit ist nur das geistige Erkennen. So befinden sie sich notwendig von Natur aus stets in wirklicher (actu) Erkenntnis. Denn sie sind keine Körper und auch nicht mit Körpern vereinigt.

Im Gegensatz dazu ist die menschliche Geistseele aus Akt und Potenz zusammengesetzt. Weil sie sich einmal im Akt und einmal in Potenz befindet, unterliegt sie der Zeit. In ihr macht der tätige[4] Verstand (intellectus agens) die vom Sinnfälligen her empfangenen Erkenntnisformen geistig erkennbar. So befindet sich der mögliche Verstand (intellectus possibilis) in der Potenz, alle Formen der sinnfälligen Dinge zu erkennen. Aber bei den getrennten Substanzen gibt es keinen tätigen und möglichen Verstand, sie sind vielmehr immer im Akt, d.h. es reiht sich ein Akt[5] an den anderen und es folgt nicht der Akt auf die Potenz.

- -

1) S.c.g. II 96,5
2) S.c.g. II 96,5
3) S.c.g. II 97,2
4) S.c.g. II 96,7
5) S.c.g. II 97,5
S.c.g. II 101

Hier ergeben sich natürlich einige Schwierigkeiten. Zunächst kommt die Potenzialität der getrennten geistigen Substanzen nicht zum Ausdruck. Dann ist zu fragen, wie der Akt dem Akt folgen (succedat) soll, nachdem der Verstand der getrennten Substanz über der Zeit[1] steht.

Die örtliche Entfernung[2] hindert die getrennten intellektuellen Substanzen nicht an ihrer Erkenntnis, denn die örtliche Entfernung kommt nur für die Sinne in Betracht, nicht aber für den Verstand, es sei denn mittelbar, indem er den Stoff seiner Erkenntnis von den Sinnen empfängt. Das wirklich geistig Erkennbare befindet sich, soweit es den Verstand beeinflußt, nicht in einem Ort, da es ja von der körperlichen Materie abstrahiert oder getrennt ist. Auch die Zeit hat nichts mit der intellektuellen Tätigkeit der getrennten Substanzen zu tun.
Denn ebenso wie die der Wirklichkeit nach geistig erkennbaren Dinge (intelligibilia actu) losgelöst vom Orte sind, so sind sie auch von der Zeit losgelöst. Mit der menschlichen Erkenntnis ist die Zeit insofern verbunden, als wir unsere Erkenntnis aus Phantasiebildern gewinnen, die stets in Beziehung zur Zeit stehen.

Die getrennten Substanzen erkennen einander und sich selbst, denn sie sind durch sich erkennbar, da sie von Materie frei sind[3] (immunitas enim a materia facit aliquid esse per se intelligibile ...).
Eine jede erkennt sich selbst in einer anderen Weise (aliter) als der mögliche Verstand des Menschen sich selbst erkennt. Denn er existiert als bloße Potenz im geistig erkennbaren Sein und wird erst durch die geistige Erkenntnisform zur wirklichen Erkenntnis erhoben[4]; (.... Intellectus enim possibilis est ut potentia existens in esse intelligibili, fit autem actu per speciem intelligibilem), ähnlich wie die erste Materie erst durch die natürliche Form zum wirklichen, sinnfälligen Sein erhoben wird ("..... fit actu in esse sensibili".....).
Nichts wird erkannt, sofern es sich nur in Potenz befindet, sondern nur insofern es wirklich ist. (..... sed

---

1) S.c.g. II 97,1
2) S.c.g. II 96,8
3) S.c.g. II 98,1
4) S.c.g. II 98,2

secundum quod est actu). Daher ist auch die Form das Erkenntnisprinzip eines Dinges, welches durch diese zur Wirklichkeit erhoben wird. Ähnlich wird eine Erkenntnispotenz erst durch eine Erkenntnisform zum wirklichen Erkennen gebracht. Also erkennt unser möglicher Verstand sich selbst nur durch die geistige Erkenntnisform, durch die er zur Wirklichkeit im geistig erkennbaren Sein erhoben wird.

Thomas verweist auf Aristoteles[1], der sagt: "Der Geist ist der Möglichkeit nach das Intelligible, aber der Wirklichkeit nach keines, bevor er es denkt." (ὅτι δυνάμει πὼς ἐστι τὰ νοητὰ ὁ νοῦς, ἀλλ' ἐντελεχείᾳ οὐδέν, πρὶν ἂν νοῇ.)

Der mögliche Verstand ist auch selbst intelligibel wie alles Intelligible (καὶ αὐτὸς δὲ νοητὸς ἐστι ὥσπερ τὰ νοητά.). Denn bei den stofflosen Dingen ist das Denkende mit dem Gedanken identisch (τὸ αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν καὶ τὸ νοούμενον.). Denn die theoretische Wissenschaft und das derart Gewußte sind dasselbe.

Die getrennten Substanzen erkennen[2] das durch sich geistig Erkennbare, das durch sich geistig Erkennbare sind gleichzeitig die getrennten Substanzen selbst. So erkennen sie sich selbst und die anderen. Sie erkennen sich selbst in einer anderen Weise als der mögliche Verstand sich erkennt. Der "mögliche Verstand" des Menschen existiert als bloße Potenz im geistig erkennbaren Sein und wird erst durch die geistige Erkenntnisform zur wirklichen Erkenntnis erhoben, ähnlich wie auch die erste Materie erhoben wird. Nichts wird erkannt, sofern es sich nur in Potenz befindet, sondern nur, sofern es wirklich ist. Daher ist die Form das Erkenntnisprinzip eines Dinges. Dieses wird durch die Form zur Wirklichkeit erhoben. Ebenso wird eine Erkenntnispotenz, wie sie der mögliche Verstand ist, durch eine Erkenntnisform zum wirklichen Erkennen gebracht. So erkennt unser möglicher Verstand sich selbst durch die von den Phantasiebildern her empfangenen Erkenntnisformen, welche zugleich die den Dingen eigenen Formen sind.

- -

1) De anima III, 4, 429b 30 ff.

2) S.c.g. II 98,2

An anderer[1] Stelle sagt Thomas: ...."Der menschliche Verstand verhält sich in der Gattung der verstehbaren Dinge als ein nur in Möglichkeit Seiendes .... Er verhält sich auch seiner Wesenheit nach als ein in Möglichkeit Erkennender. Er kann nur erkannt werden, wenn er in die Wirklichkeit (Energeia) versetzt wird.

Demgegenüber existieren die getrennten Substanzen gemäß ihrer eigenen Natur im geistig erkennbaren Sein wie im Akt. So erkennt sich jede selbst durch ihre Wesenheit und nicht erst durch die Erkennsnisform eines anderen Dinges. Thomas stellt fest, daß sich die getrennten Substanzen, obwohl sie von der gleichen Gattung sind, der Art nach unterscheiden und zwar in höhere und niedere. Die höheren besitzen universalere Erkenntnisformen, die niederen nur partikuläre.

Der höchste Grad solcher Universalität befindet sich in Gott, der durch eines, nämlich seine Wesenheit, alles erkennt; der unterste Grad ist im menschlichen Verstand vorhanden. Dieser bedarf für jedes geistig Erkennbare eines eigenen und diesem angepaßten geistigen Erkenntnisbildes[2].

Je höher der Verstand eines Menschen ist, desto mehr wird er durch weniger Erkenntnisbilder erkennen können. Schwerfälligeren Menschen mit langsamerem Verstand muß man besondere Beispiele[3] bieten, um sie zur Erkenntnis gewisser Dinge zu bringen. Unser möglicher Verstand besitzt diejenigen Erkenntnisbilder wirklich, von denen wir bereits ein Wissen haben. Zu den anderen verhält er sich in Potenz.

In den getrennten Substanzen aber ist alles, was es in ihnen an Potenz gibt, verwirklicht (in actu). In ihnen folgt, nicht wie bei uns, ein Akt der Potenz, sondern ein Akt auf den anderen.

Die Vernunft der getrennten Substanzen ist in Bezug auf die natürliche Erkenntnis gänzlich durch die geistigen Erkenntnisformen ausgefüllt oder vervollkommnet, während sich unser möglicher Verstand ähnlich verhält wie die vergänglichen Körper, mit denen er als Form vereinigt ist. Denn wenn er auch schon gewisse geistige Erkenntnisformen bereits wirklich besitzt, so bleibt er immer noch in Potenz zu anderen.

- - - -

In der Erkenntnisweise besonders der Einzeldinge bestehen grundsätzliche Unterschiede zwischen der menschlichen Seele und dem Verstand der getrennten Substanz.

Wir erkennen das Allgemeine und das Einzelne durch zwei Prinzipien[1)], nämlich durch den Sinn und den Verstand. Die geistigen Erkenntnisformen der Dinge gelangen zu unserem Verstand auf dem Wege der Auflösung (Analytik), durch Abstraktion von den materiellen und individuierenden Eigenschaften.

Zum Verstand der getrennten Substanz gelangen die geistigen Erkenntnisformen gleichsam auf dem Wege der Zusammensetzung durch einen synthetischen Prozeß. Denn sie besitzt die geistigen Erkenntnisformen durch Verähnlichung ihrer selbst mit der geistigen Erkenntnisform des göttlichen Verstandes, die nicht von den Dingen abstrahiert ist, sondern die Dinge selbst hervorbringt. Nun bringt sie aber nicht nur die Form hervor, sondern auch die Materie, welche das Individuationsprinzip ist. Folglich erstrecken sich die Erkenntnisbilder des Verstandes der getrennten Substanzen auf das ganze Ding, nicht nur auf die Prinzipien der Art, sondern auch auf die individuierenden Prinzipien. Also ist die Erkenntnis der Einzeldinge den getrennten Substanzen nicht abzusprechen, obwohl unser Verstand ohne die Hilfe der Sinne, allein aus sich, die Einzeldinge nicht erkennen kann.

B II Die Seele ist gleichzeitig die inhaerente Form des Leibes.

Die Seele ist ihrem Sein nach in das Verhältnis von Akt und Potenz einbezogen. Besonders durch ihre Vereinigung mit dem Leibe ist sie in das Verhältnis von Materie und Form verstrickt.

- -

1) S.c.g. II 100,2 u. 3

1a) Thomas sagt[1]: "Die Seele ist der erste Lebensgrund, in den Wesen, die bei uns leben ("in his, quae apud nos vivunt"). Denn "beseelt" nennen wir das, was lebt, "unbeseelt" das, was kein Leben hat".

Weiter[2] hebt Thomas hervor: Die Seele ist das Erste, wodurch wir uns nähren, sinnlich wahrnehmen, uns räumlich bewegen, und ebenso das Erste, wodurch wir verstehen. Dieser Grund also, durch den wir zuerst denken, - werde er nur Verstand oder verstandbegabte Seele genannt - ist die Form des Leibes.

Thomas beruft sich hier auf Aristoteles. Dieser gibt eine allgemeinste Definition der Seele[3]: Er will sich zunächst nicht wie seine Vorgänger auf die menschliche Seele beschränken. Dann behandelt er nur die menschliche Seele, indem er nach ihrer Gattung und Art fragt und wissen will, ob sie etwas potentiell Existierendes[4] (ἐν δυνάμει) oder eher eine aktuale Wirklichkeit ist (ἐντελέχειά τις).

Die allgemeinste Definition[5][6][7] der Seele lautet nach Aristoteles: "Die Seele ist die erste Wirklichkeit (ἐντελέχεια ἡ πρώτη) eines natürlichen organischen Körpers, der das Leben in Möglichkeit hat".
Das bedeutet, daß er mit Organen ausgestattet ist; Organe sind auch die Blätter und Wurzeln der Pflanzen.

Aristoteles unterscheidet das Beseelte und Unbeseelte durch das Leben[8]. Für das Wort "Leben" nimmt er mehrere Bedeutungen an.

Zunächst Ernährung und Wachstum, ebenso noch Verfall; an diesen hat auch die Pflanze teil, Sinneswahrnehmung und Ortsbewegung kommen auch den Tieren zu. Den Geist und die Fähigkeit der Betrachtung[9] sieht er als eine eigene Gattung der Seele an, die abgetrennt existieren kann, während die übrigen Teile: das Vegetative und Sensitive nicht abtrennbar sind.

- -

1) S.th. I 75,1
2) S.th. I 76,1 resp.
3) De anima 4126,4
4) De anima 402 a Z 25 u. 26
5) De anima 412 b 5
6) ebda 412 a, 20,3
7) ebda 412 a, 27
8) ebda 413 a, 22
9) ebda 413 b, 25

Zur menschlichen Seele gehört das, mit dem wir leben, wahrnehmen und überlegen[1]. Die menschliche Seele ist die Wirklichkeit (Entelecheia) eines Leibes, eines Leibes von bestimmter Beschaffenheit, nicht eines beliebigen Körpers wie z.B. beim Seelenwanderungsmythos. Nach Aristoteles tritt von Natur[2] die Wirklichkeit eines jeden ein in das der Möglichkeit nach Existierende und in die geeignete Materie.

1b) Thomas von Aquin behandelt die Frage ausführlich, ob der Urgrund des Verstehens als Form mit dem Körper vereinigt ist. Er macht sich anschließend an die obige Darstellung des Aristoteles einen schwerwiegenden Einwand.

Wenn der Verstand abgetrennt[3] besteht, wie kann er da noch eines Körpers Wirklichkeit sein und als Form mit dem Körper vereint sein?

Thomas antwortet sich darauf mit Aristoteles, daß die menschliche Seele zwar getrennt und somit stofflos ist, aber dennoch im Stoff ist (... anima humana, est quidem separata, sed tamen in materia).

Sie ist getrennt[3] hinsichtlich der Verstehkraft (secundum virtutem intellectivam). Denn die Verstehkraft ist nicht Kraft eines körperlichen Organes wie die Sehkraft Wirklichkeit des Auges (actus oculi) ist. Das Denken ist nämlich eine Tätigkeit, die nicht wie die Sehtätigkeit durch ein körperliches Organ ausgeübt werden kann. Im Stoff ist sie, soweit die Seele selbst, der diese Kraft angehört, Form des Körpers ist. Das, wodurch etwas zuerst tätig[4] ist, ist Form dessen, dem die Tätigkeit zugeschrieben wird. So ist das, wodurch der Leib zuerst geheilt wird, die Gesundheit, und diese ist eine Form des Leibes (..unde sanitas est forma corporis). Entsprechend ist das, wodurch die Seele zuerst weiß, das Wissen. So ist dieses eine Form der Seele. Der Grund[4] hierfür ist: Nichts wirkt, sofern es nicht wirklich ist. Wodurch etwas wirklich ist, dadurch wirkt es. Die dem Menschen

---

1) De anima 414 a 12,2
2) De anima 414 a 25,3
3) S.th. I 76,1.1
4) S.th. I 76,1 resp.

von seiner Art her[1] eigentümliche Tätigkeit ist das Denken. Daher ist der Verstand, der Urgrund des Verstehens ist[2], die Form des menschlichen Körpers.

Thomas zeigt[2], daß das individuelle Denken eines Menschen, über das allgemein Gewißheit besteht, nur möglich ist, weil die Verstandesseele (anima intellectiva) Form des Körpers ist. Anders ist für ihn eine Vereinigung der Seele als intellektueller Substanz mit dem Körper nicht möglich als durch die Verbindung zwischen Akt und Potenz bzw. Form und Stoff.

Durch die Vereinigung der intellektuellen Substanz als Form mit dem Körper wird nicht aufgehoben, daß der Verstand als Vermögen der Seele vom Körper getrennt ist.

Über diese Trennung sagt Aristoteles wörtlich[3]: "Da nun der Verstand alles denkt, muß er unvermischt sein, damit er es bewältige (erkenne). Er ist nichts von den Gegenständen in der Wirklichkeit, bevor er denkt ..... das Sinnesorgan gehört zum Körper, der Geist aber ist abgetrennt.

Thomas sagt dazu: "Bei der Seele ist die Wesenheit[4] von der Potenz zu unterscheiden, Mit ihrer Wesenheit verleiht sie dem mit ihr verbundenen Leib das Sein oder die Existenz. In ihrer Eigenschaft als Potenz oder Vermögen vollzieht sie die ihr eigenen Tätigkeiten".

Sobald sich die Tätigkeit der Seele durch ein körperliches Organ vollzieht, muß die Potenz der Seele der Akt jenes Teiles des Körpers sein, durch den eine solche Tätigkeit vollzogen wird; wie z.B. das Sehen (visus) der Akt für das Auge ist. Sobald sich aber die Tätigkeit der Seele nicht durch ein körperliches Organ vollzieht, wird auch ihre Potenz nicht der Akt ihres Körpers sein, und in Bezug hierauf sagt man, der Verstand sei getrennt. Damit ist nicht gemeint, daß die Substanz der Seele, die das geistige Erkenntnisvermögen besitzt, oder dass die intellektive Seele der Akt des Körpers ist, d.h. die Form, welche

- -

1) S.th. I 76,1 sed contra.
2) S.th. I 76,1 resp.
3) De anima III, kap.;429a,18
4) S.c.g. II 69,4

einem solchen Körper das Sein verleiht[1]. Andererseits ist damit nicht ausgeschlossen, daß der Verstand ein Teil oder eine Potenz der Seele ist, welche die Form des ganzen Körpers ist.

Damit sind auch die Einwände entkräftet, mit denen eine Minderung der Verstandeserkenntnis infolge der Vereinigung der intellektiven Seele mit dem Körper als Körperform befürchtet wird. Thomas erläutert noch besonders, warum die Verstehtätigkeit nicht die Tätigkeit eines Körpers ist und doch in der Seele mit der Körperform eine Einheit bildet. Die menschliche Seele überragt[2], weil sie eine edlere Form ist als die gewöhnlichen Körperformen, mit ihrer Kraft die körperliche Materie. Sie ist nicht derart in die Materie hineinversenkt, daß sie ganz von ihr umschlossen wäre. Dafür ist sie als Form zu vollkommen. Deshalb ist nichts dagegen einzuwenden, daß eine ihrer Kräfte, die Verstehkraft, nicht Wirklichkeit des Körpers ist, obwohl die Seele ihrer Wesenheit nach Form des Körpers ist[3]. Der Zusammenhang ist also folgender:
Der Verstand ist eine aktive Potenz[4] der Seele und diese ist die Form des ganzen Körpers.

Die intellektuelle Substanz, die intellektive Seele, ist selbständig und hat das Sein. Thomas sagt[5]: "Die Seele teilt jenes Sein, in dem sie selbst Bestand hat, dem körperlichen Stoff mit. Aus letzterem und der Verstandesseele entsteht eine Einheit in der Weise, daß jenes Sein, das dem zusammengesetzten Ganzen gehört, auch der Seele selbst eigen ist. Das ist bei den anderen Formen, die nicht selbständig sind, nicht der Fall. Deswegen besteht die menschliche Seele weiter in ihrem Sein, nachdem der Leib zerstört ist, nicht aber die anderen Formen". Hierzu ist zu bemerken, daß die Seele ein höheres Sein hat als die bloßen Körperformen, ohne daß man sagen könnte, diese seien mit der Zerstörung des zugehörigen Körpers völlig ausgelöscht, da sie im Bewußtsein des Schöpfers weiterexistieren.

- -

1) S.c.g. II 69,4
2) S. th. I 76,1 ad 4
3) S. th. I 76,1 ad 4
4) S.c.g. II 69,9
5) S. th. I 76,1 ad 5

Die Seele behält auch nach der Trennung vom Körper ihre Individualität bei. Der Körper nimmt nach der Trennung die Form des Leichnams an, soweit man von einer solchen Form sprechen kann, da der Leichnam mit der Zeit zerfällt, weil der Einfluß der Seele aufgehört hat.

Nach Martin Grabmann hatte Augustinus betont[1], daß "der Urgrund unseres seelischen Geschehens eine Substanz, eine geistige Substanz, eine unsterbliche Substanz ist".

Nach G.v. Hertling sagt[2] Augustinus: "Meine Seele ist die denkende, lebende, existierende und um alles wissende Substanz, das ist ihr Wesen und ihre von allem Körperlichen deutlich unterschiedene Natur".

G.v. Hertling faßt zusammen, daß nach Augustinus "die Seele eine vernünftige Substanz ist, bestimmt und darauf angelegt, den Körper zu regieren".

Mit der Aufnahme der aristotelischen Lehrbestimmungen sei diese Definition durch die andere verdrängt worden, die Seele sei die Form des Leibes. "In Wahrheit", so sagt[2] G.v. Hertling, "aber hat trotz dem aristotelischen Ausdruck der augustinische Gedanke den Sieg behauptet, denn der erstere war, ohne daß man sich dabei der Abweichung von der eigentlichen Meinung des Stagiriten bewußt war, im Sinne des letzteren verstanden worden".

Clemens Baeumker betont[3]: "Leib und Seele stehen sich (bei Thomas) nicht wie zwei abgeschlossene Substanzen gegenüber, die als die weitest voneinander abstehenden nur durch die göttliche Allmacht miteinander verbunden werden können. ... Vielmehr schließen beide als Akt und Potenz, als Form und Materie eine innere Beziehung zueinander ein. Sie sind zwei Seinsprinzipien in einer vollständigen Substanz, einer menschlichen Person".

- -

1) Martin Grabmann, Die Grundgedanken des Heiligen Augustinur über Seele und Gott, Köln 1929, S. 25
2) G.v. Hertling, Augustinus, München 1902, S. 50
3) Allgemeine Geschichte der Philosophie, Leipzig 1913, Die Christliche Philosophie des Mittelalters von Clemens Baeumker, S. 391

Thomas setzt sich auch mit der Theorie Platons auseinander, daß die Seele als Beweger[1] nach Art des sich selbst Bewegenden den Körper bewegt und er prüft, ob die Seele nur wie der Beweger mit dem Bewegten mit dem Körper vereint wäre. Aus diesem Verhältnis, sagt Thomas, entstehe aus dem Verstand und dem Körper eine Einheit, so daß man die Tätigkeit des Verstandes dem Ganzen beilegen könne.

Thomas stellt demgegenüber[2] fest, daß die Seele in der Tat als eigentliche Form mit dem Körper vereinigt ist. Er beweist das folgendermaßen:

Dasjenige[3], wodurch etwas vom potentiell Seienden zum aktuell Seienden erhoben wird, ist (nach Thomas) sowohl die Form als auch der Akt des betreffenden Seinsdings. Nun wird der Körper durch die Seele aus dem Zustand eines potentiell existierenden Seinsdings zum wirklichen Seinsding erhoben. Denn das Leben ist das Sein des Lebewesens, während der Same vor der Beseelung nur etwas der Potenz nach Lebendiges ist und erst durch die Seele zum wirklichen Lebewesen erhoben wird. So ist die Seele die Form des beseelten Körpers.

Weiter: Sowohl das Sein (esse) als auch das Tätigsein (operari) beruhen weder auf der Form noch auf der Materie, sondern auf der Vereinigung beider. Daher wird das Sein (esse = actus primus) und das Tätigsein (agere) beiden, der Form und der Materie, zugeschrieben. Das Sein verhält sich zum Tätigsein ebenso wie die Form zur Materie. Z.B. ist der Mensch gesund, sagen wir, er ist es aufgrund seines Körpers (Materie) und der Gesundheit (Form). Er ist ein Wissender aufgrund der Wissenschaft und der Seele. Dabei ist die Wissenschaft die Form der Seele des Wissenden. Nun wird das Leben und Empfinden der Seele dem Körper zugeschrieben. Denn man sagt, wir leben und empfinden durch die Seele und durch den Körper. Aber dennoch ist die Seele das Prinzip des Lebens und des Sinnes. Also ist die Seele die Form des Körpers.

- -

1) S.c.g. II 57,12 S.th. I, 76,1 resp.
2) S.c.g. II 57,13
3) S.c.g. II 57,14

B II, 2 Die Vereinigung der Seele mit dem Körper wirft die Frage auf, ob es nur einen Verstand in allen Menschen gibt oder ob es in jedem Körper einen individuellen Verstand gibt und welches das Individuationsprinzip ist.

Wie kann die Seele als unstoffliche Art der Zahl nach in derselben Art vervielfältigt werden? Sicherlich kann der Körper nicht Ursache der Individuation sein, da die Materie um der Form willen da ist und nicht umgekehrt. Daher scheint es, daß es in allen Körpern nur einen Verstand gibt.

Thomas wendet sich gegen Platon, der angeblich gesagt hat, die Seele sei der ganze Mensch. Diese Angabe findet sich jedoch nur im Dialog Alkibiades I (130b, 5), der nicht als echt anerkannt ist. Thomas legt diese Stelle so aus[1], daß nach Platon der Mensch selbst der Intellekt sei und der Intellekt für alle Menschen derselbe sei. Dann, so fährt Thomas fort, unterscheiden sich die Menschen nur noch in etwas, was außerhalb der menschlichen Wesenheit liege, z.B. in der Kleidung. Eine solche Annahme kann er dann leicht zurückweisen. Thomas sieht die Lösung darin, daß mit Aristoteles der Verstand als Vermögen der Seele aufgefaßt wird, die die Form des Menschen ist. Denn es sei unmöglich, daß mehrere der Zahl nach verschiedene Dinge nur eine Form haben, wie es unmöglich sei, daß sie nur ein Sein hätten. Denn die Form sei der Grund des Seins.

Auch an anderer Stelle[2] sieht er die Unterscheidung der einen Seele von der anderen aufgrund der zahlenmäßigen Verschiedenheit der Körper. Er verwahrt sich zwar an dieser Stelle ausdrücklich dagegen, daß die Individuation der Seele durch den Körper verursacht werde, aber an anderer Stelle[3] gibt er die materia quantitate signata als das Individuationsprinzip an.

Hier ergibt sich die Schwierigkeit, wie das Niedere Individuationsprinzip des Höheren sein soll. Als Lösung erscheint es mir, mit Duns Scotus in der Form selbst ein individualisierendes Prinzip zu suchen[4].

---

1) S.th. I 76,2 resp.
2) S.c.g. II 75,4
3) de ente et essentia, c. 5
4) Essenz und Existenz, Vom Sinn der Phil. und ihrer Gesch., S. 68, B.v. Brandenstein, Saarbrücken 1957

"Was verstand Duns Scotus unter seiner Haecceitas", fragt[1] G.M. Manser. Manser sagt, es sei "jene letzte Realität in der Stufenleiter der Formalitäten, welche der in sich indifferenten gemeinsamen spezifischen Dingnatur ihr 'Diesessein', also die Individualität, gibt".

Duns Scotus selbst sagt[2]: "Et si quaeras, quae est ista entitas individualis, a quo sumitur differentia individualis? Estne materia vel forma vel compositum? Respondeo: omnis entitas quidditativa sive partialis alicuius generis est de se indifferens ut entitas quidditativa ad hanc entitatem et illam ..... ergo ista entitas (individualis) non est materia vel forma nec compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed est ultima realitas entis, quod est materia vel forma vel quod est compositum".

Jos. Geyser erklärt[3] die Individualisierung so, daß das die Individualisierung des Soseins konstituierende Moment begrifflich vor dem Dasein liegt; denn es soll dasselbe ja zu diesem einen Sosein machen und ihm dadurch das Dasein ermöglichen. Dieses das Dasein ermöglichende Moment ist die Setzung desselben durch die Ursache, von der es erzeugt wird. Eine Ursache kann mehrmals das Dasein gleichen Soseins setzen. So läßt sich das "Sosein" als ein individualisiertes denken, ohne daß man ihm darum direkt oder indirekt irgend eine inhaltliche Verschiedenheit von einem anderen Sosein zuschreiben müßte, wenngleich sie die Möglichkeit einer solchen Verschiedenheit nicht ausschließt."

Jos. Geyser fragt[4] im Zusammenhang mit der Erörterung des Realverhältnisses zwischen der aristotelischen allgemeinen zweiten Substanz und der individuellen oder ersten Substanz, ob das Individuelle zu dem bereits subsistierenden wesenhaften Sein hinzutritt oder ob es sich mit demselben vor der Subsistenz verbindet. Jos. Geyser stellt fest, daß Aristoteles, dem Thomas folgt, sich so entscheidet, daß das Indi-

---

1) Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949, S. 655
2) Opus Oxon II, d.3.q.6, dazu Reportata Parisiensia, d.12,q.8
3) Jos. Geyser, allgem. Philosophie des Seins und der Natur, München 1915, S. 30
4) ebda S. 459 ff

viduationsmoment als zweite Realität zu der Wesenheit, die allgemeine Realität ist, hinzutritt. "Beide vereinigen sich", sagt Geyser, "zu einer Realität, die nun subsistiert und das substantiale Substrat der Akzidentien bildet. Allein eine Zweiheit ist keine Einheit. Diese Theorie spricht darum zu Unrecht von einer subsistierenden Realität. Sie müßte von zwei subsistierenden Realitäten sprechen. Wesentlich anders liegt die Sache, wenn wir uns für die zweite Möglichkeit entschließen, wenn wir nämlich annehmen, das Allgemeine sei in jedem Individuum in individueller Form realisiert. Jetzt haben wir wirklich eine Einheit".

3) Neben der Frage der individuellen Vielheit der Menschenseelen spielt auch die Frage der Einheit eine Rolle für das Akt-Potenzverhältnis der menschlichen Seele. Von der intellektiven Seele ausgehend untersucht Thomas, ob es innerhalb der Seele eine Einheit gibt. Denn außer dem Denken gehören zum Menschen noch das rein vegetative Leben und Wachsen und die Sinneswahrnehmung. Die vegetative und sensitive Seele sind normalerweise (in Pflanzen und Tieren) zerstörbar, die intellektive Seele des Menschen ist unzerstörbar[1].

Hier erhebt sich die Frage, wie Unzerstörbares und Zerstörbares vereinbar sind? Können im Menschen diese 3 Seelenteile überhaupt eine Einheit bilden? Die Schwierigkeit wird durch Platon gestützt, der sein Bild von der Seele am Meganthropus, dem Staat, darstellte. Entsprechend den 3 verschiedenen Berufsständen: Bauern bzw. Händler, Wächter und Philosophen stellte er drei Seelenteile heraus.

Das Epithymetikón, die Begierde, als das vegetative Element, entspricht dem Stand des Bauern bzw. der Handwerker und Händler, die für die Nahrung und die Bedürfnisse des täglichen Lebens sorgen.

Das Thymoeidès oder Mutartige entspricht als sensitive Seele dem Wächterstand.

Das Logistikòn oder die Verstandesseele entspricht dem Stand der Philosophen.

Ob nun Platon damit drei wirklich voneinander verschiedene Seelenteile oder nur potentiell verschiedene angenommen hat, läßt sich aus diesem Bild noch nicht sagen. Denn diese Berufsstände bilden im Staate auch eine Einheit.

Aber Thomas stellt ausdrücklich fest, Platon lehre, daß in uns die intellektive, vegetative und sensitive Seele[2] nicht ein und dieselbe Seele seien. Wahrscheinlich war Thomas das Opfer einer falschen Auslegung oder er benutzte eine unechte Quelle.

- -

1) S.th. I 76,3 ad 1
2) S.c.g. II 58,1

Die sensitive Seele sei die Form eines Körpers, eine intellektuelle Substanz (intellectualis substantia), sei aber nicht die Form eines Körpers.

Dagegen betont Thomas[1]: "Wir werden aufgrund der intellektiven Seele "Menschen" genannt, aufgrund der sensitiven "tierische Lebewesen (animalia)" und aufgrund der vegetativen "Lebendes (viventia)".

b) Der Mensch ist aufgrund ein und desselben Prinzips (nämlich nur einer einzigen Form, der Geistseele) zugleich tierisches Lebewesen, Mensch und Lebendiges (animal, homo et vivum). Dabei steht das Sensitive im Menschen in Potenz zum Intellektiven, das Vegetative zum Sensitiven in derselben Beziehung wie die Potenz zum Akt oder die Materie zur Form.

Nach Thomas tritt beim Menschen das Intellektive später auf als das Sensitive; und dieses wieder nach dem Vegetativen.

So entsteht[2] bei der Erzeugung des Menschen das tierische eher als das intellektuelle Wesen des Menschen. So nimmt Thomas an, daß die Leibesfrucht[3] zuerst eine Seele hat, die sinnlich ist. Wenn diese abgelegt wird, kommt eine vollkommene Seele, die zugleich verstandbegabt und sinnlich ist. Demnach[4] ist die Nährseele, Sinnenseele und Verstandesseele der Zahl nach dieselbe. Die Arten und Formen der Dinge sind nach einer größeren und geringeren Vollkommenheit voneinander verschieden. In der Ordnung der Dinge sind die beseelten Wesen vollkommener als die unbeseelten, die Tiere vollkommener als die Pflanzen, die Menschen höher als die unvernünftigen Tiere. Diese Abstufung der Vollkommenheit stimmt überein mit der Zuordnung von Potenz und Akt jeweils zwischen der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele.

- -

1) S.c.g. II 58,2
2) S.c.g. II 58,4
3) S.th. I 76,3 ad 3
4) S.th. I 76,3 resp.

Thomas vergleicht mit Aristoteles das Enthaltensein der vegetativen und sensitiven in der intellektiven Seele mit dem Enthaltensein eines Dreiecks im Viereck und mit diesem zusammen im Fünfeck. So ist auch Sokrates durch ein und dieselbe Seele Sinnenwesen und Mensch.

c) Thomas betrachtet die Einheit der Seele im Zusammenhang mit ihrem Sein und stellt fest: Von ein und demselben Prinzip[1] hat ein Ding das Sein und die Einheit. Denn die Einheit ist die unmittelbare Folge des Seins. Da nun jedes Ding von der Form das Sein hat, so wird auch seine Einheit von der Form herstammen. Würde man also im Menschen mehrere Seelen als verschiedene Formen annehmen, so könnte der Mensch nicht mehr ein einziges (unum ens) Sein darstellen, sondern nur noch mehrere. Auch würde zur Einheit des Menschen nicht etwa eine geordnete Beziehung der Formen ausreichen, da die geordnete Beziehung nur einen geringen Grad von Einheit vermittelt, aber noch nicht die Einheit an sich.

Alles, was zum vollständigen Sein eines Dings noch hinzukommt, das empfängt es nur per accidens, weil es ja außerhalb seines Wesens liegt. Nur eine substantielle Form erhebt das vollständige Seinsding in den Bereich der Substanz, denn sie erhebt das Seinsding in die Wirklichkeit und in die Individualität, d.h. sie macht es zu diesem Etwas. Was immer also noch nach der ersten substantiellen Form zu dem Ding hinzutritt, das kommt nun akzidentell hinzu[2].

Die vegetative Seele ist eine substantielle Form des Körpers. Wenn zu dieser nun die sensitive Seele hinzutritt[2], müßte sie als etwas Akzidentelles hinzutreten; ebenso die intellektuelle Seele; somit wäre weder das Tierische noch der Mensch schlechthin Eines, noch würden beide einer Gattung oder Art im Bereiche der Substanz angehören.

---

1) S.c.g. II 58,2
2) S.c.g. II 58,6

Thomas weist auf die Lehre Platons hin, nach der der Mensch nicht ein aus Seele und Körper zusammengesetztes Wesen wäre, sondern nur eine Seele, die sich des Körpers bediente. Er läßt jedoch diese Theorie nicht zur Erklärung des Vorhandenseins von drei Seelen gelten.

Es wäre nach Thomas eine Ungereimtheit anzunehmen, daß der Mensch sich eines tierischen Wesens bediene, ohne eines zu sein; hierbei ist ein Wesen durch die sensitive Seele ein tierisches Wesen. Ebenso wäre es widersprüchlich, wenn ein Mensch nicht empfinden würde, sondern sich nur eines empfindenden Wesens bedienen würde. Deshalb kann es in uns unmöglich drei der Substanz nach verschiedene Seelen geben.

Irgendwie muß es im Menschen etwas Einigendes[1] geben, wenn er eine Einheit darstellen soll. Der Körper kann nicht das einigende Band sein, da er gerade durch die Seele zusammengehalten wird. Denn beim Hinscheiden der Seele löst sich der Körper auf. Also muß das einigende Band etwas Formelleres sein, welches aus beiden eins macht. Wenn dieses Formellere nun wieder mehrere Teile besitzt, wie es sich nach Platon ergibt, so muß es darüber hinaus noch etwas Einigendes geben. Da man aber hierin nicht bis ins Unendliche zurückgehen darf, so muß man schließlich zu etwas gelangen, was an sich ein Einigendes ist. Diesen Zweck erfüllt die menschliche Seele am vollkommensten. Daher gibt es im Menschen notwendigerweise nicht mehrere, sondern nur eine Seele. Sie ist das Prinzip aller Kräfte und Aktionen des Körpers als eine einzige bestimmte Form, durch welche der betreffende Körper ein ganz bestimmter ist.

d) Thomas macht sich einige[2] Einwände gegen die Einheit der Seele. Zunächst sagt er, die Verstandesseele sei unzerstörbar, die sinnliche und die ernährende dagegen seien zerstörbar.

- -

1) S.c.g. II 58,8
2) S. th. I 76,3

Wie, fragt er nun, können Zerstörbares und Unzerstörbares eine einzige Wesenheit sein?[1] Sollte aber die sinnliche Seele im Menschen unzerstörbar, im Tier aber zerstörbar sein, dann müßte die sinnliche Seele im Menschen und im Tier verschiedener Gattung sein[2].

Für Thomas ergibt sich aber hier keine Schwierigkeit. Für ihn bilden ja vegetative, sensitive und intellektive Seele eine Einheit, eine einzige, subsistente Form. Daher kann er sagen[3]: Die sinnliche Seele (im Menschen) hat die Unzerstörbarkeit nicht deswegen, weil sie sinnlich ist, sondern deswegen, weil sie verstehend ist. Wäre sie nur sinnlich, so wäre sie zerstörbar. Hat sie aber mit dem Sinnlichen auch noch das Verstehen, so ist sie unzerstörbar. ("... anima .... quando vero cum sensitivo intellectivum habet, est incorruptibilis").

Thomas fährt fort: "Wenn auch das Sinnlichsein keine Unzerstörbarkeit verleiht, kann es doch dem Verstehenden die Unzerstörbarkeit nicht nehmen".

Was die Gattung (genus) angeht, so wird sie nach Thomas vom zusammengesetzten Wesen ausgesagt, nicht von der Form[4]. Der Mensch als ganzer wird nach Thomas in der Gattung der Lebewesen (animalia) zusammen mit den Tieren, den anderen Sinnenwesen, geführt. Hier wirkt sich die Frage der Unzerstörbarkeit oder Nichtunzerstörbarkeit der Seele nicht aus. Denn der Mensch als ganzer ist ja zerstörbar.

B II. 4) Thomas hat dargelegt, daß die Seele als Form Wirklichkeit des natürlichen Körpers ist, und daß es im Menschen nur eine Seele, die Verstandesseele, gibt, die die vegetative und sensitive Seele mitenthält. Trotzdem fragt[5] er noch ausdrücklich danach, ob es im Menschen noch eine andere Form gibt

- -

1) S.th. I 76,3 ad 1
2) S.th. I 76,3 ad 2
3) S.th. I 76,3 ad 1
4) S.th. I 76,3 ad 2
5) S.th. I 76,4 (1)

außer der Verstandesseele, gemeint ist eine substantielle Form der körperlichkeit, die ihm das Körpersein verleiht. Thomas betont demgegenüber ausdrücklich, daß ein Ding nur ein substantielles Sein[1] hat, da die substantielle Form das substantielle Sein verleiht, hat ein Ding auch nur eine substantielle Form. Nun ist aber die Seele substantielle Form des Menschen. Folglich kann es im Menschen keine andere substantielle Form geben als die Verstandesseele.

b) Wenn der körper zunächst eine substantielle Körperform besäße, zu der die Verstandesseele hinzuträte, so gäbe diese dem körper nicht das Sein schlechthin (esse simpliciter), und sie wäre auch keine substantielle Form, sondern nur eine akzidentelle, die ein solches "Sein" gäbe. Das kann offenbar nicht sein.

c) Thomas betont mit allem Nachdruck[2]: "Es gibt keine andere substantielle Form im Menschen als allein die Verstandesseele". Wie sie der Kraft nach die Sinnen- und Nährseele mitenthält, so enthält sie der Kraft nach alle niederen Formen und bewirkt selbst allein, was immer die unvollkommeneren Formen in anderen Wesen bewirken.

Dasselbe gilt von der Sinnenseele bei den Tieren und von der Nährseele bei den Pflanzen und überhaupt von allen vollkommeneren Formen den unvollkommeneren gegenüber.

Die vollkommeneren unterscheidet er folgendermaßen von den unvollkommeneren:

Stufen der Vollkommenheit sind in der Stoffwelt: Sein[3], Leben, sinnliches und verstandliches Erkennen. „Stets ist das Folgende, das über das Vorhergehende kommt, das Vollkommenere. Die Form, die dem ersten Stoff nur den ersten Vollkommenheitsgrad gibt, ist die unvollkommenste".

- -

1) S.th. I 76,4 sed contra
2) S.th. 76,4 "resp." ad finem
3) S.th. I 76,4 ad 3

Die Form jedoch, die sowohl den ersten als auch den zweiten, den dritten usw. verleiht, ist die vollkommenste und dennoch mit dem Stoff verbunden. Damit ist auch der Einwand entkräftet, dasz die Seele, wenn sie als Form unmittelbar mit dem ersten Stoff verbunden wäre, eine der unvollkommensten Formen sein müszte.

d) Einen ähnlichen Einwand macht sich Thomas aufgrund der Selbstbewegung[1] des Menschen. Er sagt mit Aristoteles, was sich selbst bewegt, zerfällt in zwei Teile, in einen, der bewegt, und einen, der bewegt wird. Der bewegende Teil ist die Seele. Nun musz der andere Teil so beschaffen sein, dasz er bewegt werden kann. Da der erste Stoff ohne Form nicht bewegt werden kann, musz der Körper als der bewegte Teil bereits eine Form haben, bevor er durch die Seele bewegt wird und diese geforderte Form ist die substantielle Form, die den Körper zum Körper macht.

Diesem Einwand hält Thomas entgegen, dasz die Seele nicht durch ihr Sein bewegt, sondern durch ihre Potenzen, durch ihre Bewegkraft. Der Tätigkeit geht aber voraus, dasz der Leib durch die Seele bereits in die (erste) Wirklichkeit gesetzt ist. Insofern als die Seele durch ihre Bewegkraft bewegt und der vorher von ihr beseelte Leib bewegt wird, ergeben sich für Thomas keine Schwierigkeiten.

5.) Nachdem Thomas die Weise des Seins und in gewissem Sinne auch der Tätigkeit der Menschenseele in der Vereinigung mit dem Körper untersucht hat, betrachtet er, wie die Bedingungen für eine Vereinigung auf Seiten des menschlichen Leibes erfüllt sind.

---

1) S.th. I 76, 4 ad 2

Thomas betont immer wieder[1], daß die Form nicht wegen des Stoffes da ist, sondern der Stoff wegen der Form, und daß daher von der Form her die Ansprüche an die Beschaffenheit des Stoffes zu stellen sind, nicht aber umgekehrt.

Die Verstandesseele hat unter den verstandbegabten Substanzen die niederste Stufe inne[2]. Denn ihr Erkennen geht über die Einzeldinge auf dem Wege der Sinneserfahrung, während die höheren, selbständigen, intellektuellen Substanzen unmittelbar die Wesenheit der Dinge erkennen und sie nicht erst aus den Einzelheiten zusammentragen müssen.

Zur Heranschaffung des Materials, aus dem die menschliche Seele ihre Erkenntnis gewinnt, bedarf sie der Sinnestätigkeit, die nicht ohne körperliche Tätigkeit vonstatten geht. Daher bedarf die Verstandesseele eines solchen Körpers, der ein entsprechendes Organ der Sinne sein kann. Dieser Körper, der menschliche Leib, ist in der Gattung der Körper als ein höchster anzunehmen, so daß er in der nächst höheren Gattung das unterste Exemplar berührt; nämlich die menschliche Seele. Diese hat, wie erwähnt, im Bereiche der intellekten Substanzen den untersten Grad[3] inne. So wird die intellektuelle Seele gleichsam eine Grenzscheide zwischen dem Körperlichen und dem Unkörperlichen genannt. Denn sie ist zugleich eine unkörperliche, intellektuelle Substanz und die Form eines Körpers. Die Einheit, die aus dieser Verbindung hervorgeht, ist eine sehr innige, da die Form die Materie sehr hoch überragt. Die menschliche Seele ist eine sehr edle Form und überragt die Materie bei weitem. Daher ist sie auch nicht gänzlich von der Materie umfaßt, oder in ihr versunken, wie die anderen materiellen Formen.

Von den Einwänden, die sich Thomas macht, ist einer besonders bemerkenswert.

Er verlangt, daß der Träger der Form umso vollkommener sein muß, je vollkommener die Form ist. Da die Verstandesseele

---

1) hier: S.th, I 76,5 resp.
2) S.th. I 76,5 resp. a) S.c.g. II 68,6
3) S.c.g. II 68,6

die vollkommenste aller Seelen ist, fordert er einen vollkommeneren Körper als den menschlichen, um die Form aufzunehmen.

Die Körper mancher Tiere, die für den Lebenskampf und die täglichen Lebensnotwendigkeiten besser ausgerüstet sind, z.B. mit Fellen, Krallen, Klauen und Hörnern, sieht er für vollkommener an als die der Menschen. Denn die menschlichen Körper haben solche Hilfsmittel nicht.

Es fällt Thomas nicht schwer[1)], auch diesen Einwand zu entkräften. Er findet alle Mängel bei weitem dadurch ausgeglichen, daß der Mensch von Natur aus die Vernunft hat und die Hände, mit denen er sich Werkzeuge von unbegrenzter Mannigfaltigkeit für unbegrenzte Wirkungen herstellen kann. Aber über die Werkzeugintelligenz hinaus spricht Thomas der Verstandesseele[1)] eine Kraft zu, die auf Unendliches geht, weil sie das Allgemeine erkennend umfaßt ..... "anima intellectiva, quia est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita".

6) Thomas weist alle Versuche zurück, zwischen Seele und Leib ein Verbindungsglied einzuschalten. Die Seele ist unmittelbar mit dem Körper ohne jedes Verbindungsglied vereint[2)]. Denn es kommt der Form an sich zu, der Akt des Körpers zu sein und nicht erst durch etwas anderes. Nur das Agens, das die Potenz in den Akt überführt, macht aus Materie und Form ein einheitliches Ding, denn Materie und Form verhalten sich zueinander wie Potenz und Akt.

Thomas fragt sich, ob die Verstandesseele mittels akzidenteller Zubereitungen mit dem Körper vereinigt sein kann; etwa mittels einer akzidentellen Form vor der substantiellen Form. Durch die akzidentelle Form sollte, so meint der Einwand[3)], der Körper vorbereitet werden für die Vereinigung mit der substantiellen Form.

- -

1) S.th. I 76,5 ad 4
2) S.c.g. II 71,2
3) S.th. I 76,6,1

Auch die Wirkkraft der Seele, ihr Vermögen, ein Akzidenz der Seele, scheint das Geistige mit dem Körper zu verbinden. Thomas stellt demgegenüber fest, daß die erste unter allen Wirklichkeiten das Sein ist. Man muß den Stoff zuerst als in Wirklichkeit seiend denken, bevor man ihn ausgedehnt oder warm annimmt. Das "In-Wirklichkeit-Sein" hat er aber durch die substantielle Form, die das Sein schlechthin gibt. ("Esse autem in actu habet per formam substantialem, quae facit esse simpliciter"). Daraus schließt Thomas, daß im Stoff keine akzidentelle Form als Vorbereitung vor der substantiellen Form existiert. Wenn auch die Verstandesseele den Körper durch ihr Vermögen und ihre Kraft lenkt und bewegt, so ist sie doch durch ihr Sein schon als Form mit dem Körper vereint.

Um den Abstand zwischen der unkörperlichen und unzerstörbaren Seele und dem Leib zu überbrücken, haben wohl manche vor Thomas einen feinen Körper, z.B. den Atem[1] (spiritus) angenommen. Andere nahmen einen unzerstörbaren Körper[2] als Verbindungsglied an, ein himmlisches Licht, oder einen körperlichen Geist[3].

Thomas lehnt auch diese Zwischenglieder ab, da die Seele als die substantielle Form dem Leib das Sein und die Einheit verleiht.

b) Etwas Vermittelndes in gewisser Weise zwischen Seele und Körper gibt es nach Thomas zwar nicht im Sein, sondern auf dem Wege der Zeugung und im Bewegen.

Die Verbindung im Bewegen durch die Einwirkung der Vermögen der Seele ist schon erläutert und es ist dargelegt, daß es keine Verbindung dem Sein nach ist.

In der Zeugung gehen gewisse Dispositionen[4] für die höhere Form der in der Materie befindlichen Form voraus, obwohl sie dem Sein nach später sind. Zuerst entsteht nach Thomas eine

- -

1) S.th. I 76,7
2) S.th. I 76,7 (3)
3) S.c.g. II 71,1
4) S.c.g. II 71,5

vegetative Seele, diese wird abgelöst durch die Sinnenseele, die auch die vegetative Seele enthält. In einem eigenen Schöpfungsakt wird dann die intellektive Seele, die auch die vegetative und sensitive Seele enthält, an deren Stelle gesetzt. Die der höheren Form vorausgehenden Dispositionen können gewissermaßen Vermittler zwischen Seele und Körper genannt werden.

7) Schließlich untersucht Thomas noch, ob die Seele ganz im Körper und ganz in jedem Teil desselben ist.

Weil die Seele als substantielle Form mit dem Leib vereinigt ist, so folgert er[1)2)], muß sie sowohl im ganzen Körper als auch in jedem Teil des Körpers sein. Wäre sie, so erläutert er, nur eine akzidentelle Form, so wäre sie entweder nur Form des Ganzen oder die Form einzelner Teile. So ist die Form des ganzen Hauses, die nicht gleichzeitig Form der Einzelheiten ist, nur eine akzidentelle Form. Da die Seele aber substantielle Form ist, ist sie notwendig Form und Wirklichkeit des Ganzen und jedweden Teiles. Weil die Seele substantielle Form des Ganzen und der Teile ist, empfangen der ganze Körper und die Teile von der Seele ihre Art. Wenn die Seele den Körper verläßt, verliert der ganze Körper ebenso seine Art wie die einzelnen Teile. Die Leiche wird nur noch dem Namen nach als Mensch bezeichnet. Auch die Augen[1)3)] des Verstorbenen werden nur im übertragenen Sinne Augen genannt. Daran erkennt man, daß nach dem Hinscheiden der Seele kein Teil des Körpers mehr seine ihm eigentümliche Tätigkeit (opus) hat, während, wenn er sie behält, jeder Teil seine Art und die der Art entsprechende Tätigkeit behält.

Thomas betont, wenn die Seele der Akt eines jeden der einzelnen Teile des Körpers ist und der Akt sich stets in dem Ding befindet, dessen Akt er ist, so folgt hieraus, daß die Seele ihrer Wesenheit nach in jedem Teil des Körpers ist.

- -

1) S.th. I 76,8 resp.
2) S.c.g. II 72,1
3) S.c.g. II 72,2

Hieraus macht sich Thomas den Einwand, daß die Seelenvermögen in der Wesenheit der Seele wurzeln und wenn die Seele ganz in jedem Teil des Körpers ist, müßten folgerichtig alle Seelenvermögen in jedem Teil des Körpers sein, so der Gesichtssinn auch im Ohr usw.

Dagegen sagt Thomas, daß nicht jedes Vermögen überall dort zu sein braucht, wo die Seele ist, sondern nur in jedem Teil des Körpers, welcher der Tätigkeit eines solchen Vermögens angemessen ist.

Die beiden Vermögen Verstand und Willen hebt Thomas besonders hervor insofern, als sie in keinem Teil des Körpers sind, sondern im ganzen. Denn mit ihnen geht die Seele über die ganze Fassungskraft des Körpers hinaus.

Während in Gott, der Seinsspitze, Wesenheit, Potenz und Tätigkeit zusammenfallen, steht die menschliche Seele auf der untersten Stufe der geistigen Substanzen. Deshalb bedarf die menschliche Seele vieler und verschiedener Tätigkeiten und Kräfte. Mit dieser ihrer Fülle an Vermögen und Kräften steht die menschliche Seele an der Grenze zwischen den geistigen und körperlichen Geschöpfen.

B III. 1) Zunächst hat Thomas die Wesenheit der Seele dargelegt und dann ihre Vereinigung mit dem Körper gezeigt. Die Seele ist substantielle, immaterielle Form und gleichzeitig Form des Körpers. Sie verhält sich zum Körper als dessen Akt, während dieser die Potenz der Seele ist. Die Seele ist im Akt-Potenzverhältnis unmittelbar und ohne Zwischenglieder mit dem Körper vereint. Die Seele selbst bildet eine Einheit als Teilsubstanz, die auf den Körper hingeordnet ist.

- -

1) S.th. I 77,2 resp.

Die Tätigkeiten der Seele läßt Thomas von besonderen Vermögen (Potenzen) ausgehen. Das Vermögen ist Möglichkeit oder die Anlage, die durch die Tätigkeit verwirklicht wird. Die Vermögen sind nicht identisch mit der Wesenheit der Seele, sondern sind Akzidentien der Seele. Die Seele, so sagt Thomas[1], ist ihrer Wesenheit nach Wirklichkeit. Wenn nun die Seele der unmittelbare Tätigkeitsgrund wäre, so hätte das, was eine Seele hat, die Lebenstätigkeiten immer in Wirklichkeit, so wie das, was eine Seele hat, immer in Wirklichkeit lebendig ist. Das, was eine Seele hat, befindet sich aber nicht immer in der Wirklichkeit der Lebenstätigkeiten ("in actu operum vitae"). Daher ist es angemessen, daß nicht die Wesenheit der Seele ihr Vermögen ist. Vielmehr sind die Seelenvermögen von der Seelensubstanz verschieden, wie akzidentelle Formen[2] von den substantiellen Formen verschieden sind. Die akzidentellen Formen hängen über das Subjekt der substantiellen Form mit dieser zusammen. Als Trägerin ihrer Vermögen ist die Seele die erste Wirklichkeit, die zur zweiten Wirklichkeit, dem Tätigsein, in Potenz steht. Das ist verträglich mit der Feststellung, daß die Vermögen der Seele nicht ihre Wesenheit sind.

Thomas führt die aristotelische Definition[3] an: "Das wodurch wir zuerst sinnlich wahrnehmen und denken, das ist die Seele". Er stellt fest, daß damit die Vermögen der Seele gemeint sind, die akzidentellen Formen. Daß diese Tätigkeitsgrund sind, haben sie von der substantiellen Form. Deshalb ist die substantielle Form immer noch der Tätigkeitsgrund, freilich nicht der nächste.

Thomas macht sich noch einen weiteren Einwand[4]. Er sagt: "Die Seele ist eine einfache Form (forma simplex), da sie nicht aus

---

1) S. th. I 77,1 resp. (2)
2) S. th. I 77,1 ad 3
3) S. th. I 77,1 ad 4
4) S. th. I 77,1 ad 6

Stoff und Form zusammengesetzt ist". Der Stoff ist das Potenzielle; da die Seele keinen Stoff hat, hat sie auch keine Potenz, mithin kann sie nicht der Untergrund für die Vermögen sein.

Demgegenüber zeigt Thomas, daß es auch ohne Stoff eine gewisse Potenz in der Seele gibt.
Denn sie ist, wie die anderen verstandbegabten Substanzen, aus Wirklichkeit und Möglichkeit zusammengesetzt. Die Wirklichkeit ist das mitgeteilte Sein (Dasein), die Möglichkeit ist die Wesenheit oder die substantielle Form der Seele. Die Seele ist keineswegs eine reine Wirklichkeit. Daher kann sie Untergrund eines Akzidenz sein.

Die Seele gibt dem Menschen Wirklichkeit und Sein (actus primus) und auch das Tätigsein (actus secundus). Die Seele als Form ist erster Lebensgrund und sie ist substantieller Tätigkeitsgrund. Die Vermögen ermöglichen die Tätigkeiten der Seele, so daß deren Einheit und Beständigkeit nicht beeinträchtigt wird. Als Geschöpf ist die Seele nicht eins mit ihrer Tätigkeit, sondern durch ihre Vermögen auch in Möglichkeit dazu.

2) Thomas zeigt[1)], daß es mehrere Vermögen geben muß, schon wegen der Gradunterschiede in den Dingen und in den Tätigkeiten. Er stellt Gott, in welchem es nur eine aktive Potenz und keine passive gibt, nur eine Tätigkeit und nur ein Sein, die menschliche Seele gegenüber mit ihren vielen Kräften und Tätigkeiten.

3a) Nachdem Thomas gezeigt hat, daß die Seelenvermögen nicht identisch sind mit der Wesenheit der Seele und es ihrer mehrere gibt, untersucht er, in welchem Verhältnis sie zur Seele und untereinander stehen.

- -

1) S.th. 77,2 I

Den Untergrund[1] für die Vermögen, deren Tätigkeiten ohne körperliches Organ stattfinden, wie Denken und Wollen, stellt die Seele dar. Andere Seelentätigkeiten wie Sehen und Hören werden von körperlichen Organen ausgeübt. Ähnlich ist es mit den Vermögen der anderen Sinneswahrnehmuungen. Desgleichen werden die Tätigkeiten, die mit der Ernährungsfunktion zusammenhängen, von körperlichen Organen ausgeübt. Die Vermögen, die diesen Tätigkeiten zugrunde liegen, haben das Zusammengefügte[2] (coniunctum) zum Untergrund, nicht die Seele allein. Auch bei diesen Vermögen bleibt die Seele der Urgrund. Denn durch die Seele hat auch das Zusammengefügte die Fähigkeit, solche Tätigkeiten zu vollbringen[3].

b) Thomas untersucht, ob die Vermögen der Seele aus ihrer Wesenheit entspringen. Die Vermögen sind akzidentelle Formen und als solche unterschieden von der substantiellen Form. Letztere bewirkt das Sein schlechthin, und ihr Untergrund ist ein nur in Möglichkeit Seiendes.

Die akzidentelle Form jedoch bewirkt das Sein nicht schlechthin, sondern ein so beschaffenes, so großes oder auf irgend eine Weise sich verhaltendes Sein[4]. Ihr Untergrund ist ein in Wirklichkeit Seiendes. Das Wirklichsein findet sich ursprünglicher in der substantiellen Form als in ihrem Untergrund. Die substantielle Form ist das Erste in ihrer Gattung und als der Erste ist sie Ursache des In-Wirklichkeit-Seins in ihrem Untergrund.

Soweit der Untergrund in Wirklichkeit ist, bringt er die akzidentelle Form hervor, soweit er in Möglichkeit ist, nimmt er sie auf.

Hier ist nur das eigentümliche Akzidenz, nicht das von außen Kommende gemeint. Die akzidentelle Form dient zur Vervollstän-

- -

1) S.th. I 77,5
2) S.th. I 77,5 resp.
3) S.th. I 77,5 ad 1
4) S.th. 77,6 resp.

digung des Untergrundes. Nach dem Vorhergehenden ist der Untergrund der Seelenvermögen entweder die Seele allein, dadurch daß sie etwas an Möglichkeit enthält, oder das Zusammengesetzte. Dieses ist in Wirklichkeit durch die Seele. Daher ist es offensichtlich, daß alle Seelenvermögen der Seele als ihrem Urgrund entfließen[1]. Denn für ein Seelenvermögen gilt, was für ein Akzidenz gilt, nämlich, daß es von seinem Untergrund verursacht wird, sofern er in Wirklichkeit ist, und von ihm aufgenommen wird, sofern er in Möglichkeit ist.

Thomas macht sich den Einwand, daß von der Seele als einer einfachen Form oder einem Einfachen nicht verschiedene Vermögen ausgehen können. Da es aber viele Seelenvermögen gibt, fragt er sich, wie diese denn von deren Wesenheit ausgehen können. Thomas sieht darin aber keine Schwierigkeit, wenn die Vielheit der Vermögen in einer gewissen Ordnung von einem einzigen Einfachen ausgeht. Außerdem sind auch die aufnehmenden körperlichen Organe verschieden.

Ferner fragt Thomas, ob die Wesenheit der Seele Ursache der Vermögen genannt werden könne.

Thomas entwortet mit der Feststellung, daß der Untergrund Ursache des eigentümlichen Akzidenz ist; Zweckursache sowohl als gewissermaßen tätige Ursache, Materialursache, insofern als der Untergrund das Akzidenz aufnimmt. Weil die Seele substantielle Form des Untergrundes ist, ist sie als Zweck und tätiger Grund die Ursache aller Vermögen. Für einige Vermögen, Verstand und Willen, ist die Wesenheit der Seele der aufnehmende Grund[2].

4) Die Seelenvermögen hängen untereinander zusammen, so daß das eine Seelenvermögen mittels des anderen aus der Seele als dem Urgrund hervorgeht. Jene Vermögen, die nach ihrer Vollommenheit oder nach der Naturordnung die anderen überragen, sind

- -

1) S.th. I 77,6 resp.
2) S.th. I 77,6 ad 2

Gründe der anderen Vermögen. So sind die Sinne um des Verstandes willen da und nicht umgekehrt[1)2)]. Die Sinne sind eine schwache Teilhabe des Verstandes[2)]. Sie leiten sich dem natürlichen Ursprung nach vom Verstand her und verhalten sich zu ihm wie das Unvollkommene zum Vollkommenen.

5) Der Charakter der einzelnen Seelenvermögen wird klarer, wenn man sie betrachtet in Hinsicht auf die abgetrennte Seele. Alle Vermögen haben die Seele zum Urgrund. Aber nur Verstand und Wille haben die Seele zum unmittelbaren Untergrund, und nur diese sind auch in der abgeschiedenen Seele. Die Seelenvermögen, die das Zusammengesetzte zum unmittelbaren Untergrund haben, bedürfen zu ihrem Tätigsein körperlicher Organe. Das sind alle sinnlichen[3)] und ernährenden Vermögen. Mit der Zerstörung des Körpers wird auch die Wirklichkeit dieser Vermögen zerstört, während sie virtuell in der Seele bleiben, weil sie Urgrund und Wurzel auch dieser Vermögen ist. Diese Vermögen können nicht mehr tätig werden, da sie des körperlichen Organs entbehren, das zu ihrer Tätigkeit notwendig wäre.

6) Nachdem Thomas die Seelenvermögen im Allgemeinen, in ihrem Zusammenhang mit der substantiellen Form und ihren Tätigkeiten behandelt hat, wendet er sich den Seelenvermögen im Besonderen zu. So unterscheidet[4)] Thomas fünf Gattungen von Seelenvermögen: Das vegetative, das sinnlich wahrnehmende, das strebende, das Vermögen der Ortsbewegung und das verstehende (intellectivum). Diese Gattungen vermindert er der Zahl nach um eine, wenn er die Gattung des Strebevermögens nicht als eine eigene aufzählt[5)]. So spricht er von den vier Lebeweisen. Die Pflanzen haben nur ernährendes Leben. Manche Sinnenwesen haben außer dem ernähren-

---

1) S.th. I 77,4 resp.
2) S.th. I 77,7 resp.
3) S.th. I 77,8 resp.
4) S.th. I 78,1
5) S.th. I 78,1 resp. (Ende)

den Leben die Ortsbewegung, andere nicht, Zu diesen Tätigkeiten tritt beim Menschen noch das Verstandeserkennen. Das Streben kennzeichnet keine besondere Stufe der Lebewesen, da es sich bei allen findet, die Sinneserkenntnis haben.

Nach den Gegenständen, auf die sich die Tätigkeiten beziehen, unterscheiden wir drei Vermögen: Die ernährenden, die sinnlichen und die Verstandesvermögen.
Im Sinne dieser Vermögen spricht Thomas von der nutritiven, sensitiven und intellektiven Seele, ohne damit verschiedene Seelenteile anzunehmen und die Einheit der Seele in Frage zu stellen.

Zunächst[1] behandelt Thomas das ernährende Vermögen. Dessen Gegenstand ist der durch die Seele lebende Körper. Für diesen ist eine dreifache Tätigkeit der Seele notwendig. Zuerst ist das Zeugungsvermögen notwendig, damit der Körper das Sein erhält. Dann benötigt er die wachstumsbewirkende Kraft und schließlich, um das Leben zu erhalten, die Ernährungskraft. Das ernährende und das wachstumsbewirkende Vermögen sieht Thomas im körperlichen Teil verankert. Die Zeugungskraft aber schreibt er der Sinnenseele zu. "Denn es ist Sache eines bereits vollkommenen Wesens, ein anderes hervorzubringen, so wie es selber ist".
Zum Zeugungsvermögen führt Thomas weiter an: "Die Erzeugung geschieht durch etwas vom Lebewesen selbst, durch den Samen, in dem eine gewisse körpergestaltende Grundkraft ist. Deshalb muß das Lebewesen ein Vermögen haben, durch welches dieser Same bereitet wird; dieses ist die Zeugungskraft[2]".

7) In der Einzelabhandlung wendet sich Thomas den fünf äußeren[3] Sinnen zu.
Thomas sagt: "Der Sinn ist eine Art leidendes Vermögen" (potentia quaedam passiva). Dieses ist von Natur aus angelegt, durch das sinnfällige Außending verändert zu werden. Das Außending als

---

1) S.th. I 78,2
2) S.th. I 78,2 ad 2
3) S.th. I 78,3 resp.

Agens ist es also, das an und für sich vom Sinn erfaßt wird und nach dessen Verschiedenheit die Sinnesvermögen unterschieden werden". Thomas sieht eine geistige Veränderung darin, daß die Form des Verändernden dem geistigen Sein nach in das Veränderte aufgenommen wird. Wenn die Form des Verändernden dem natürlichen Sein nach in das Veränderte aufgenommen wird, nennt Thomas das eine natürliche Veränderung. Beim Gesichtssinn trifft man nach Thomas nur eine geistige Veränderung an. Deshalb ist er der geistigste unter den äußeren Sinnen. Bei den anderen äußeren Sinnen trifft man mit der geistigen Veränderung auch eine natürliche an. Hierbei wird entweder der Gegenstand verändert oder auch das Organ. Die übrigen vier Sinne sind das Gehör, der Geruchssinn, der Tast- und Geschmackssinn.

8) Nach den äußeren Sinnen wendet sich Thomas den inneren Sinnen zu. Während der äußere Sinn seinen Gegenstand unmittelbar erreicht, erreicht ihn der innere Sinn mittelbar über andere Sinne.

Die erstgenannten Sinnesvermögen sind der Akt eines körperlichen Organs[1].

Der Gemeinsinn ist der innere Sinn, welcher die Empfindungen der äußeren Sinne koordiniert, d.h. er erkennt sie unter einem einheitlichen Gesichtspunkt.

a) Nach Thomas[2] erfaßt das Sinnenwesen durch den Gemeinsinn Bestimmtheiten, die der äußere Sinn nicht erfaßt. Im Gemeinsinn laufen alle Wahrnehmungen zusammen. Unterscheidungsurteile in Sinneswahrnehmungen gehören dem Gemeinsinn an, in dem alle Wahrnehmungen der Sinne zusammenlaufen wie in einem gemeinsamen Endpunkt.

b) Die Phantasie[3] (phantasia sive immaginatio) oder Einbildungskraft speichert die Formen auf, die der Gemeinsinn erkannt hat.

- -

1) S.th. I 78,4 resp. (2)
2) S.th. I 78,4 resp.
3) S.th. I 78,4 resp.

Sie stellt den Gegenstand vor, auch wenn er nicht mehr gegenwärtig ist.

c) Das sinnliche Schätzungsvermögen (vis aestimativa) nimmt die Bestimmtheiten wahr, die durch die äußeren Sinne nicht wahrgenommen werden. Die nichtmenschlichen Sinnenwesen erfassen[1] diese Bestimmtheiten auf einen naturhaften Innenantrieb (quidam instinctus naturalis) hin, den wir Instinkt nennen. Der Instinkt zeigt ihnen an, was ihnen nutzt und was ihnen schadet. Es handelt sich also um ein triebhaftes Erkennen. Beim denkenden Menschen tritt an Stelle des Instinkts die Überlegungskraft (vis cogitativa).

d) Das sinnliche Gedächtnis unterscheidet sich von der Phantasie, ihm kommt das sinnliche Wiedererkennen zu.

9a) Nach dem Sinnesvermögen behandelt Thomas die Verstandesvermögen und diese besonders ausführlich, zunächst als Vermögen, dann in ihrer Tätigkeit. Thomas weist darauf hin, daß die Bezeichnung "Verstand" einmal gebraucht wird für die intellektive Seele und einmal für die Verstandesvermögen. Ähnlich sei es mit der Bezeichnung "Sinn".
Er hält daran fest, daß ein Verstandesvermögen nicht die Wesenheit der menschlichen Seele ist. Vielmehr ist das Verstandesvermögen des möglichen Verstandes in Potenz zu seiner Tätigkeit, die Wirklichkeit ist. Nur in Gott fallen Verstand, Wesenheit und Sein zusammen. "In den verstehenden Geschöpfen ist der Verstand ein Vermögen dessen, das versteht".

b) Thomas charakterisiert den Verstand zunächst als leidendes Vermögen (potentia passiva). Denn er, als das, was in Möglichkeit zu etwas ist, empfängt etwas, wozu er in Möglichkeit ist, ohne

- -

1) S.th. I 78,4 resp.

daß dabei etwas wegfällt. Da beim Denken etwas von der Möglichkeit zur Wirklichkeit übergeht, ist das Denken ein Leiden[1]. Während Gott reine Wirklichkeit ist, ist der geschaffene Verstand nicht Wirklichkeit alles Verstehbaren, sondern verhält sich zu diesem Verstehbaren wie die Möglichkeit zur Wirklichkeit. Der menschliche Verstand ist in Möglichkeit zum Verstehbaren.

Thomas benutzt hier das Bild des Aristoteles, die Seele[1] sei wie eine Tafel, auf der zunächst nichts geschrieben sei, Im Anfang seines Lebens ist der Mensch bloß in Möglichkeit verstehend, nachher wird er in Wirklichkeit verstehend. Insofern ist der Verstand ein leidendes[2] Vermögen (potentia passiva). Dieses Verstandesvermögen ist in Möglichkeit zum Verstehbaren. Daher heißt es "möglicher Verstand" (intellectus possibilis). Dieser ist nicht der Akt eines körperlichen Organs und ist daher unzerstörbar[3]. Aristoteles nennt den möglichen Verstand " νοῦς δυνάμει ". Trotzdem dieses Vermögen ein leidendes ist, ist es nicht der intellectus passivus oder nach Aristoteles: νοῦς παθητικός . Unter diesem ist vielmehr die menschliche Seele gemeint, soweit sie von Gemütsbewegungen und Affekten beansprucht ist.

c) Thomas überlegt, wie der mögliche Verstand erkennt. Zunächst weist er daraufhin, daß die Formen, die im Stoff vorhanden sind[4], nicht in Wirklichkeit verstehbar sind[4], wenn sie nicht durch eine Kraft des Verstandes verstehbar gemacht worden sind. Diese Kraft zieht die Artformen (species) von den stofflichen Bedingungen ab. Sie abstrahiert die Formen aus den Einzelheiten des Stoffs. Dazu durchleuchtet[5] sie die sinnlichen Phantasiebilder und macht die Körperwesenheiten sichtbar. Diese Kraft nennt Thomas den "tätigen Verstand"; "intellectus agens".

---

1) S.th. I 79,2 resp.
2) S.th. I 79,2 resp.
3) S.th. I 79,2 ad 2
4) S.th. I 79,3 resp.
5) S.th. I 79,4 resp.

der passiven Potenz, dem möglichen Verstand zu. Diesem kommt nach Thomas das Aufbewahren ebenso zu wie das Aufnehmen. Daher kann das Gedächtnis kein vom Verstand verschiedenes Vermögen sein.

f) Weiter untersucht Thomas die Frage, ob der Verstand und die Vernunft verschiedene Vermögen sind. Verstehen heißt für ihn, "die verstehbare Wahrheit" unmittelbar[1] erfassen.

Vernunftfolgern besagt jedoch, von dem einen Verstandenen zum anderen fortschreiten, um die verstehbare Wahrheit zu erkennen. Deshalb haben die Engel (intellektuelle Substanzen), die der Weise ihrer Natur entsprechend die Erkenntnis besitzen, nicht nötig, von einem zum anderen voranzuschreiten. Sie erfassen schlechthin und ohne Hin und Her die Wahrheit der Dinge. Die Menschen gelangen zur Erkenntnis der verstehbaren Wahrheit, indem sie von einem zum anderen voranschreiten. Deshalb werden sie vernunftbegabt genannt.

Vernunftfolgern und Verstehen verhalten sich wie Bewegtwerden zum Ruhen, oder wie Erwerben zum Haben. Zwischen diesen ist aber kein grundsätzlicher Unterschied, sondern es bestehen nur Unterschiede in den Vollkommenheitsgraden, aber im übrigen sind Vernunft und Verstand einunddasselbe Vermögen (eadem potentia est ratio et intellectus). Durch das Vernunftfolgern wird das Verstehen vervollkommnet.

Thomas unterscheidet zwischen höherer und niederer[2] Vernunft je nach dem Gegenstand, der von der Vernunft untersucht wird. Dann behandelt er das Verständnis als die Tätigkeit des Verstandes, nämlich das Verstehen, sowie verschiedene andere Aufgaben des Verstandes.

Nach dem Zweck unterscheidet Thomas den intellectus practicus und speculativus. Der erstere, der "ausführende Verstand", erkennt und ordnet die Wahrheit auf die Ausführung[3] hin.

- -

1) S.th. I 79,8
2) S.th. I 79,9 resp.
3) S.th. I 79,11 ad 2

10 a) Nach der Darstellung der Verstandesvermögen wendet sich Thomas deren Tätigkeit, der Erkenntnis, zu.

Zunächst behandelt er die Erkenntnis des körperlichen. "Er stelle fest, daß die Form[1] des Sinnfälligen auf andere Weise im Ding und auf andere im Sinn ist, der die Formen der sinnfälligen Dinge ohne Stoff aufnimmt, z.B. die Farbe des Goldes ohne Gold. Ebenso nimmt der Verstand die Erkenntnisbilder der Körper, die stofflich und wandelbar sind, in seiner Weise auf, nämlich stofflos und unwandelbar. Das Aufgenommene ist im Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden. Man muß also sagen, die Seele erkennt durch den Verstand die Körper in einer stofflosen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnis[1]".

b) Nachdem er festgestellt hat, daß die Seele durch Aufnahme von Formen erkennt, fragt er, ob sie durch ihre Wesenheit die Körperwelt erkennt und verneint dies.
"Gott allein erkennt durch seine Wesenheit, die menschliche Seele aber nicht, auch nicht der Engel[2]".

c) Nachdem es nicht die Wesenheit ist, durch die die Seele die Körperwelt erkennt, fragt Thomas, ob die Seele alles durch Erkenntnisbilder erkennt, die ihr von Natur aus mitgegeben sind. Als Beispiel für das, was einer von Natur aus erkennt, nennt Thomas die Erkenntnis, daß das Ganze größer ist als sein Teil; und dies vergißt der Mensch nicht. Nachdem aber die Seele die meisten ihrer Kenntnisse vergißt, können diese nicht naturhaft sein. Es ist der Seele naturhaft angemessen, mit dem Leib vereint zu sein. Daher kann die Seele nicht, wie Platon sagt, durch die natürliche Verbindung mit dem Körper an ihrer Erkenntnis gehindert sein, als wenn sie etwa mit Erkenntnisbildern angefüllt wäre, die ihr durch die Schau der für sich bestehenden Artformen zuteil geworden wären. Der menschliche Verstand ist vielmehr in Möglichkeit zu den Erkenntnisbildern, da er mit Formen noch nicht ganz ausgefüllt ist.

- -

1) S.th. I 84,1 resp.
2) S.th. 84,2 resp. I

der passiven Potenz, dem möglichen Verstand zu. Diesem kommt nach Thomas das Aufbewahren ebenso zu wie das Aufnehmen. Daher kann das Gedächtnis kein vom Verstand verschiedenes Vermögen sein.

f) Weiter untersucht Thomas die Frage, ob der Verstand und die Vernunft verschiedene Vermögen sind. Verstehen heißt für ihn, "die verstehbare Wahrheit" unmittelbar[1] erfassen.

Vernunftfolgern besagt jedoch, von dem einen Verstandenen zum anderen fortschreiten, um die verstehbare Wahrheit zu erkennen. Deshalb haben die Engel (intellektuelle Substanzen), die der Weise ihrer Natur entsprechend die Erkenntnis besitzen, nicht nötig, von einem zum anderen voranzuschreiten. Sie erfassen schlechthin und ohne Hin und Her die Wahrheit der Dinge. Die Menschen gelangen zur Erkenntnis der verstehbaren Wahrheit, indem sie von einem zum anderen voranschreiten. Deshalb werden sie vernunftbegabt genannt.

Vernunftfolgern und Verstehen verhalten sich wie Bewegtwerden zum Ruhen, oder wie Erwerben zum Haben. Zwischen diesen ist aber kein grundsätzlicher Unterschied, sondern es bestehen nur Unterschiede in den Vollkommenheitsgraden, aber im übrigen sind Vernunft und Verstand einunddasselbe Vermögen (eadem potentia est ratio et intellectus). Durch das Vernunftfolgern wird das Verstehen vervollkommnet.

Thomas unterscheidet zwischen höherer und niederer[2] Vernunft je nach dem Gegenstand, der von der Vernunft untersucht wird. Dann behandelt er das Verständnis als die Tätigkeit des Verstandes, nämlich das Verstehen, sowie verschiedene andere Aufgaben des Verstandes.

Nach dem Zweck unterscheidet Thomas den intellectus practicus und speculativus. Der erstere, der "ausführende Verstand", erkennt und ordnet die Wahrheit auf die Ausführung[3] hin.

- -

1) S.th. I 79,8
2) S.th. I 79,9 resp.
3) S.th. I 79,11 ad 2

10 a) Nach der Darstellung der Verstandesvermögen wendet sich Thomas deren Tätigkeit, der Erkenntnis, zu.

Zunächst behandelt er die Erkenntnis des körperlichen. "Er stelle fest, daß die Form[1)] des Sinnfälligen auf andere Weise im Ding und auf andere im Sinn ist, der die Formen der sinnfälligen Dinge ohne Stoff aufnimmt, z.B. die Farbe des Goldes ohne Gold. Ebenso nimmt der Verstand die Erkenntnisbilder der Körper, die stofflich und wandelbar sind, in seiner Weise auf, nämlich stofflos und unwandelbar. Das Aufgenommene ist im Aufnehmenden nach Weise des Aufnehmenden. Man muß also sagen, die Seele erkennt durch den Verstand die Körper in einer stofflosen, allgemeinen und notwendigen Erkenntnis[1)]".

b) Nachdem er festgestellt hat, daß die Seele durch Aufnahme von Formen erkennt, fragt er, ob sie durch ihre Wesenheit die Körperwelt erkennt und verneint dies.
"Gott allein erkennt durch seine Wesenheit, die menschliche Seele aber nicht, auch nicht der Engel[2)]".

c) Nachdem es nicht die Wesenheit ist, durch die die Seele die Körperwelt erkennt, fragt Thomas, ob die Seele alles durch Erkenntnisbilder erkennt, die ihr von Natur aus mitgegeben sind. Als Beispiel für das, was einer von Natur aus erkennt, nennt Thomas die Erkenntnis, daß das Ganze größer ist als sein Teil; und dies vergißt der Mensch nicht. Nachdem aber die Seele die meisten ihrer kenntnisse vergißt, können diese nicht naturhaft sein. Es ist der Seele naturhaft angemessen, mit dem Leib vereint zu sein. Daher kann die Seele nicht, wie Platon sagt, durch die natürliche Verbindung mit dem Körper an ihrer Erkenntnis gehindert sein, als wenn sie etwa mit Erkenntnisbildern angefüllt wäre, die ihr durch die Schau der für sich bestehenden Artformen zuteil geworden wären. Der menschliche Verstand ist vielmehr in Möglichkeit zu den Erkenntnisbildern, da er mit Formen noch nicht ganz ausgefüllt ist.

- -

1) S.th. I 84,1 resp.
2) S.th. 84,2 resp. I

d) Thomas fragt weiter, ob die geistigen Erkenntnisbilder (species intelligibiles) in die Seele von irgendwelchen getrennt bestehenden Formen her einfließen.

Thomas lehnt es mit Aristoteles ab, daß die geistigen Erkenntnisbilder unseres Verstandes von irgendwelchen getrennt bestehenden Formen oder Substanzen herkämen.

Thomas findet[1] den Grund der Vereinigung des Leibes mit der Seele darin, daß der Leib ihr zu ihrer eigentümlichen Tätigkeit, zum Verstehen dienstbar zu sein hat. Anderenfalls wäre sie umsonst mit dem Leib vereint. Die Sinneserkenntnis ist nicht zwecklos für die Verstandeserkenntnis, sondern auf ihr baut die Verstandeserkenntnis auf. Daher entfließen die geistigen Erkenntnisbilder, durch die unsere Seele versteht, nicht getrennt bestehenden Formen. Nicht die getrennt bestehenden Formen führen unseren Möglichen Verstand von der Möglichkeit zur Wirklichkeit, sondern der tätige Verstand, der eine Kraft unserer Seele ist. Ein getrennt bestehender Verstand kann nicht die erste, sondern allenfalls nur eine entfernte[2] Ursache sein.

e) Die Abwandlung der getrennten Formen führt bei Augustinus zu den ewigen Urbildern aller Geschöpfe in Gott. Die Frage, ob die menschliche, mit dem Leib vereinigte Seele alles in den ewigen Urbildern erkenne, verneint Thomas. Nur auf dem Wege über die Teilhabe an dem ungeschaffenen Verstandeslicht, das die ewigen Urbilder in sich enthält, erkennt die menschliche Seele alles in den ewigen Urbildern. Aber aus der Teilhabe, die im wesentlichen Potenzialität beinhaltet, erkennt die menschliche Seele nicht die körperlichen Dinge, die von ihr unmittelbar angeschaut werden.
So sind die ewigen Urbilder keine gegenständlichen Erkenntnismittel, die von der Seele unmittelbar angeschaut werden, so daß in ihnen die körperlichen Dinge erkannt würden. Diese Erkennt-

- -

1) S.th. I 84,4 resp.
2) S.th. I 84,4 ad 3

nisbilder empfängt die Seele von den Dingen selbst durch die Einzelwissenschaften, die die Länder und Völker erforschen[1].

f) Diese Erkenntnis empfängt die Seele über die Sinne. Die Sinne bieten dem tätigen Verstand Phantasiebilder dar, dieser zieht davon das Allgemeine, das Abstrakte ab, und so werden sie für den möglichen Verstand verstehbar gemacht. Es ist die sinnliche Erkenntnis nicht die vollständige und vollkommene Ursache der Verstandeserkenntnis, sie ist vielmehr gleichsam der Stoff der Ursache[2]. Denn erst das Licht des "tätigen Verstandes" aktualisiert den möglichen Verstand zur Erkenntnis des Dinges. Das Außending verhält sich zum Sinn wie der Stoff zur Wirklichkeit. Das Phantasiebild ist für den "tätigen Verstand" der Stoff, aus dem dieser als Agens das Allgemeine abzieht, mit dem er den möglichen Verstand aktualisiert.

g) Thomas fragt weiter, ob der Verstand durch die geistigen Erkenntnisbilder erkennt, die er in sich trägt, ohne Hinkehr zu den Phantasiebildern.

Der Verstand bedient sich immer der Phantasiebilder, wenn er etwas in Wirklichkeit erkennt. Denn, da er sich keines körperlichen Organs bedient, würde er bei Verletzung eines körperlichen Organs in keiner Weise in seiner Tätigkeit behindert werden, wenn er zu seiner Tätigkeit nicht eines Vermögens bedürfte, das sich eines körperlichen Organs bedient. Die äußeren Sinne[3], die Einbildungskraft und die anderen zum sinnlichen Teil gehörenden Kräfte sind mit ihrer Tätigkeit Voraussetzung dafür, daß der Verstand in Wirklichkeit erkennt. Das gilt auch für den Fall, daß er sich des erworbenen Wissens bedient. Die Tätigkeit der Einbildungskraft kann durch Verletzung eines Organs behindert sein, z.B. die Gedächtniskraft bei den Irren.

- -

1) S.th. I 84,5 resp.
2) S.th. I 84,6
3) S.th. I 84,7

Wie wir unsere Begriffe durch Abziehen aus den Phantasiebildern bilden, so ist unser Verstand auch im Gebrauch der schon erworbenen Begriffe fortwährend von der Phantasievorstellung abhängig. Wenn wir einem anderen etwas verständlich machen wollen, führen wir ihm Beispiele vor, damit er sich aus ihnen Phantasiebilder formen könne. Denn, so sagt[1] Thomas, "die Natur des Steines oder irgend eines stofflichen Dinges läßt sich vollständig und wahrhaft nur erkennen, sofern sie sich als in einem Besonderen als daseiend erkennen läßt. Das Besondere erfassen wir aber durch die äußeren Sinne und die Einbildungskraft, deshalb ist es notwendig, daß der Verstand, um seinen eigentlichen Gegenstand in Wirklichkeit (actu) zu erkennen, sich zu den Phantasiebildern hinkehrt, damit er die im Besonderen daseiende Natur im allgemeinen betrachte".

Hätten die Naturen der sinnfälligen Dinge nicht in den Einzelwesen Bestand, so müßte sich unser Verstand nicht immer zu den Phantasiebildern hinwenden.

Das gleiche gälte, wenn der eigentümliche Gegenstand unseres Verstandes eine getrennte Form wäre. Wir aber erkennen das Unkörperliche, von dem es keine Phantasiebilder gibt, durch Vergleichen[2] mit den sinnfälligen Dingen, von denen es Phantasiebilder gibt und durch Ausschluß.

Die im möglichen Verstand aufbewahrten Erkenntnisbilder sind wohl immateriell in ihm, aber, wenn er nicht wirklich (actu) erkennt, sind sie nur dem Gehabe nach vorhanden.

Der habitus als Zustand ist ein mittlerer zwischen Akt und Potenz. Daher macht das bloße Aufbewahren der Erkenntnisbilder im habitus diese noch nicht actu vorhanden. Vielmehr muß erst der tätige Verstand als Agens wieder in Tätigkeit treten und die Erkenntnisbilder aus dem Zustand der Möglichkeit in den der Wirklichkeit versetzen. Der Wille bewegt zugleich den tätigen und den möglichen Verstand. Dabei greift der Verstand auf die Phantasiebilder zurück.

---

1) S.th. I 84,7 resp.
2) S.th. I 84,7 ad 3

h) Die Mitwirkung der äußeren Sinne beim Erkenntnisvorgang ist vorbereitender Art. Der menschliche Verstand erkennt die körperlichen und stofflichen Dinge durch Abziehen aus den Phantasiebildern. Dieser Vorgang interessiert Thomas besonders, deshalb stellt er ihn ausführlich[1] dar.

Was die äußeren Sinne und der Gemeinsinn im sinnlichen Bewußtsein aufgenommen haben, stellt die Phantasie als sogenanntes Phantasiebild dem tätigen Verstand vor. Er belichtet und beleuchtet das Phantasiebild, so daß die in ihm in Möglichkeit vorhandene Körperwesenheit in Wirklichkeit erkennbar wird. Der tätige Verstand zieht aus dem Einzelstoff, den die Phantasiebilder darstellen, die Form[2] ab. Damit zieht er das geistige Erkenntnisbild, den Verstandesbegriff, von den Phantasiebildern ab. Das Abziehen selbst ist noch nicht das Erkennen, sondern erst die Vorbereitung der Erkenntnis. So macht das Licht des "tätigen Verstandes" die von den Sinnendingen abgezogenen Formen für den "möglichen Verstand" erkennbar (intelligibilia actu[3]). So erkennt dieser die körperwesenheit ohne die Einzelheitsmerkmale, welche die Sinne erkennen. Dieser Vorgang der Erkenntnis von den äußeren Sinnen über den Gemeinsinn und die Phantasie zum Geist vollzieht sich ohne Stufen und Übergänge, naturhaft unbewußt, entsprechend der dem menschlichen Verstand zukommenden Erkenntniskraft[4]. Dieser ist nicht die Wirklichkeit eines körperlichen Organs, aber eine Kraft der Seele, die Form des Lebens ist. Aus dieser Verzahnung ergeben sich mehrfache Akt-Potenz-Verhältnisse beim Erkennen.

i) Der körperliche Gegenstand steht in Potenz zu den äußeren Sinnen, diese nehmen ihn auf. Das Bild des Gegenstandes im Auge ist die Verwirklichung des Sehvermögens. Andererseits verhält sich das Sehvermögen zu dem Aufnehmbaren in Potenz.

Die Sinne bzw. ihr Phantasiebild verhalten sich in Potenz zum Verstand. Der tätige Verstand tritt als Agens auf, welches das

- -

1) S.th. I 85
2) S.th. I 85,1 resp.
3) de ver. Q X,6
4) S.th. I 85,1 resp.

potentielle Erkenntnisbild aus dem Phantasiebild abzieht und im möglichen Verstand (intellectus possibilis) in den Akt überführt[1], indem er ihm vom Einzelnen abgelöste Formen einprägt. Es ist hervorzuheben, daß der "mögliche Verstand" (intellectus possibilis) nicht etwa Möglichkeit hat im Sinne der Materie, sondern rein geistig Möglichkeit hat, etwas, was der tätige Verstand ihm aufbereitet hat, aufzunehmen und als Erkenntnis zu aktualisieren. Der tätige Verstand findet sich immer in voller erster Wirklichkeit. Der tätige Verstand bildet die Brücke zwischen der Sinneserkenntnis und der Verstandeserkenntnis. Diese Erkenntnis dringt durch zum Wesen der Dinge, während die Sinne am sinnfälligen Äußeren haften bleiben.

An anderer Stelle[2] zeigt Thomas ebenfalls, daß sich die Phantasiebilder zum möglichen Verstand in der Weise verhalten, wie die Sinnesobjekte zum Sinn. Daraus schließt Thomas, daß die geistigen Erkenntnisbilder im möglichen Verstand von den Phantasiebildern herstammen, nicht von einer getrennten Substanz.

Zum Akt-Potenz-Verhältnis des möglichen Verstandes führt er weiter[3] aus: "Der mögliche Verstand befindet sich durch seine geistigen Erkenntnisbilder vollständig im Akt, sobald er sie wirklich betrachtet. Solange er sie nicht wirklich betrachtet, befindet er sich zwar nicht vollkommen im Akt, aber doch in einem Zustand, der zwischen Potenz und Akt in der Mitte liegt."

Diese Potenz ist eine höhere als vor dem Lernen bzw. Betrachten, aber immer noch eine Potenz.

Das Akt-Potenz-Verhältnis der Seele zu den Erkenntnisgegenständen und innerhalb der Seele beschreibt Thomas ausführlich[4]: Er untersucht die Vereinbarkeit des möglichen und tätigen Verstandes in der einen Substanz, der menschlichen Seele, und schreibt:

"Es könnte jemand unmöglich erscheinen, daß ein und dieselbe Substanz, nämlich die unserer Seele, sich in Potenz zu allem

- -

1) de ver.QX, 6
2) S.c.g. II 74,19
3) S.c.g. II 74,20
4) S.c.g. II 77,1,2,3,4,5

geistig Erkennbaren befinde - worin der Charakter des "möglichen Verstandes" besteht -, und dasselbe auch zugleich wirklich erkennbar mache, - worin die Aufgabe des "tätigen Verstandes" besteht -. Denn nichts wirkt doch insofern, als es sich in Potenz befinde, sondern nur insofern es im Akt sei. Daher scheine es doch wohl unmöglich zu sein, daß sich der tätige und der mögliche Verstand zugleich in der einen Substanz der Seele befänden".

Thomas sieht hier keine Schwierigkeit und entkräftet die Einwände: "Nichts steht diesbezüglich im Wege, daß sich ein Ding nach einer Seite hin in Potenz und nach einer anderen hin im Akt befinde. So sehen wir bei den Naturdingen, daß die Luft der Wirklichkeit nach feucht ist, und zugleich der Potenz nach trocken, während es sich bei der Erde umgekehrt verhält. Dasselbe Verhältnis herrscht zwischen der intellektiven Seele und den Phantasiebildern. So findet sich die intellektive Seele den Ideen gegenüber im Akt, zu denen sich die Phantasiebilder in Potenz befinden. Wieder einer anderen Sache gegenüber befindet sich die intellektive Seele in Potenz, der gegenüber die Phantasiebilder sich im Akt befinden.

Die Substanz der menschlichen Seele besitzt die Immaterialität .... und eine intellektuelle Natur ----. Damit befindet sie sich noch nicht in dem Zustand, mit diesem oder jenem Ding verähnlicht zu sein, was unerläßlich ist, damit unsere Seele dieses oder jenes bestimmte Ding wirklich erkennt. Denn jede Erkenntnis beruht auf der Ähnlichkeit oder dem Abbild des Erkannten im Erkennenden. Also bleibt nur übrig, daß sich die intellektive Seele in Potenz befindet zu den Ähnlichkeiten oder Abbildern der von uns erkennbaren Dinge, welche letztere die Naturen der sinnfälligen Dinge sind. Diese bestimmten Naturen der sinnfälligen Dinge spiegeln uns unsere Phantasiebilder wider. Jedoch haben sie dadurch noch nicht ein geistig erkennbares Sein erlangt, da sie einstweilen nur Abbilder der sinnfälligen Dinge auch noch in Bezug auf ihre materiellen Eigenschaften sind, also einstweilen noch einen individuellen Cha-

rakter besitzen und sich in materiellen Organen befinden. Folglich sind sie noch nicht (actu) wirklich geistig erkannt. Da sie jedoch in demjenigen Menschen, dessen Phantasiebilder ihr Abbild widerspiegeln, bereits die Möglichkeit haben, eine von allen individuierenden Eigenschaften entblößte allgemeine Natur zu erlangen, so befinden sie sich bereits der Potenz nach in einer geistigen Erkennbarkeit. Sie besitzen also die geistige Erkennbarkeit in Potenz, während sie nach der anderen Seite hin eine wirkliche Bestimmtheit als Abbilder der äußeren Dinge besitzen".

Anschließend zeigt Thomas, daß der "tätige Verstand", eine aktive Kraft der intellektiven Seele, die Phantasiebilder wirklich erkennbar macht. Dieses Seelenvermögen ist der "tätige Verstand". Außerdem gibt es in der Seele noch eine andere Kraft, den "möglichen Verstand". Dieser befindet sich in Potenz zu den bestimmten Abbildern der sinnfälligen Dinge[1].

Die intellektive Seele befindet sich in Potenz zu den Abbildern der Dinge, die in den Phantasiebildern existieren, insofern als sie fähig ist, diese auf ein höheres Niveau zu heben, wo sie losgelöst sind von ihren materiellen und individuierenden Eigenschaften, wodurch sie dann geistig erkennbar sind.

Das letztere ist die besondere Aufgabe des "tätigen Verstandes", schließlich sagt Thomas mit Aristoteles[2], der "tätige Verstand" verhalte sich zum "möglichen" wie die Kunst zur Materie.

Der Erkenntnisvorgang enthält das Akt-Potenz-Verhältnis insofern, als das Erkennen selbst ein ständiges Voranschreiten von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen. Was uns zunächst in den Sinnen undeutlich und verschwommen, mit zu vielen Einzelheitsmerkmalen entgegentritt, wird schließlich, nachdem vom Phantasiebild die Körperform abgezogen ist, klar erkannt und im "möglichen Verstand" als eigene Erkenntnisform verwirklicht nach der Weise unseres Verstandeserkennens. Diesem Ziel dient auch unsere Fähigkeit des Verbin-

---

1) S.c.g. II 77,4
2) de anima III,5

dens und Trennens und Schließens[1].

Eine Besonderheit unseres Verstandes ist noch zu bemerken, daß er nichts aus der Möglichkeit her erkennt, sondern nur aus der Wirklichkeit, gemeint ist die zweite Wirklichkeit, die Tätigkeit ist. Das hat bei der menschlichen Seele die Konsequenz, daß sie nur durch ihre Tätigkeit[2], nicht durch ihre Wesenheit erkennbar ist. Im Gegensatz zur platonischen Teilhabelehre sagt Thomas: ".... Weil es aber unserem Verstand dem Stand des gegenwärtigen Lebens entsprechend natürlich ist, auf das Stoffliche und Sinnfällige zu gehen, so folgt, daß sich unser Verstand in dem Maße selbst erkennt, als er selbst in die Wirklichkeit versetzt wird durch die aus dem Sinnfälligen mittels des Lichtes des "tätigen Verstandes" abgezogenen Erkenntnisbilder. Dieses Licht ist die Wirklichkeit des Verstehbaren, d.h. es bewirkt, daß dieses in Wirklichkeit verstehbar wird, und durch dessen Vermittlung die Wirklichkeit des "möglichen Verstandes". Unser Verstand erkennt sich also nicht durch seine Wesenheit, sondern durch seine Wirklichkeit (per actum suum)".

Daß zum Erkennen körperlicher Gegenstände die Sinneserfahrung das Material liefert, das vom Verstand durchleuchtet und in seiner Struktur erkannt wird, ist einleuchtend. Daß wir von den stofflichen Dingen nur zu einer gewissen, aber doch nicht vollkommenen Erkenntnis stoffloser Dinge aufsteigen können, sagt Thomas an anderer Stelle[3]. Es werden aber von uns nicht auf dieselbe Weise die stofflichen Substanzen, die durch Abziehen von den Phantasiebildern erkannt werden, verstanden als die immateriellen, weil es von diesen keine Phantasiebilder gibt[4]. So verhält es sich auch mit der Selbsterkenntnis unserer Geistseele. Béla von Brandenstein sagt[5] dazu: "... Mir und jedem Menschen ist nur das eigene Ich als Geist unmittelbar bewußt, erfahrbar".

---

1) S.th. I 85,5 resp.
2) S.th. I 87,1 resp.
3) S.th. I 88,2 ad 1
4) S.th. I 88,1 ad 5
5) Grundlegung der Philosophie III, S. 290

An anderer Stelle[1] sagt Béla von Brandenstein im Zusammenhang mit dem Erkenntnisproblem: "Doch alle diejenigen elementaren Gehalte, die wir Sinnesqualitäten nennen, übersetzt der persönliche Geist, das Ich, von außen in sich. ..... Sich selbst erkennt der Verstand, natürlich ohne daß er sich von außen übernähme. Seine objektive Formverknüpfung wird ihm als subjektivem Verstand bewußt: immer aber erkennt er sich reflexiv als Subjekt, nie steht er sich selbst als sein eigenes Objekt gegenüber, was unmöglich ist und den Ergebnissen der Selbstbeobachtung widerspricht".

Auch Leibniz spricht sich ähnlich aus, wenn er sagt: "Nichts ist im Geiste, was nicht vorher in den Sinnen war, außer dem Geiste selbst".

Das sind sehr wesentliche Seiten der Selbsterfahrung, die sich unmittelbar schon vor der aus den Tätigkeiten gewinnbaren Erkenntnis ergeben.

11a) Neben den Verstandesvermögen sind für Thomas auch die Strebevermögen und unter ihnen der Wille bedeutsam.

Thomas nimmt das Strebevermögen als notwendig an. Jede Form hat eine Hinneigung[2] zur Folge ("... formam sequitur aliqua inclinatio").

Diese Hinneigung zielt nach einer bestimmten Richtung und danach, etwas sich ähnliches zu erzeugen. Die erkennenden Wesen haben nicht nur eine Form, die ihr eigenes Wesen auf ihr eigenes Sein festlegt, sondern sie haben auch das Vermögen, die Erkenntnisbilder anderer Dinge aufzunehmen. Der Sinn nimmt die Erkenntnisbilder aller sinnfälligen, der Verstand die aller verstehbaren Dinge auf[2]. So verähnlicht sich die menschliche Seele durch den Sinn und Verstand gewissermaßen mit allem.

- -

1) Grundlegung der Philosophie I, S. 574
2) S.th. I 80,1 resp.

Infolgedessen ist den erkennenden Wesen ein höheres Streben eigen, als es allgemein[1] in den Dingen angetroffen wird. Dafür ist hier ein besonderes Strebevermögen anzusetzen, das über das Naturstreben hinausgeht. Das Streben, das dem Erkennen folgt, zielt auf das, was als gut erkannt ist (...quia est conveniens simpliciter animali).

b) Das Strebevermögen ist ein leidendes Vermögen, es ergibt sich vom Objekt der Wahrnehmung bzw. was der Verstand erkennt und was die Sinne wahrnehmen, ist nicht ein und dasselbe, sondern der Gattung[2] nach verschieden. Daher ist das verstandesgemäße Streben ein anderes als das sinnliche. Das verstandesgemäße Streben geht auf Einzeldinge unter einem allgemeinen Gesichtspunkt und auf unstoffliche Güter, die der Sinn nicht wahrnimmt.

c) Das sinnliche Strebevermögen. Es meint eigentlich nicht die Tätigkeit der Wahrnehmungskraft. Diese ist im Vergleich zu der Tätigkeit des sinnlichen Strebevermögens, die man als Bewegung auffaßt, eher Ruhe. Von der sinnlichen Wahrnehmung stammt allerdings das, was das sinnliche Strebevermögen erstrebt. Thomas unterscheidet das zornmütige vom begehrenden Vermögen. Das begehrende Vermögen bewirkt, daß die Seele dem nachgeht, was den Sinnen zuträglich ist und das flieht, was ihnen schädlich ist. Das, wodurch das Sinnenwesen denen Widerstand leistet, die es bekämpfen, ist das zornmütige[3] Begehrungsvermögen.

Der Grund ist für das einzelne Begehrungsvermögen ein verschiedener. Beide Begehrungsvermögen gehorchen der Vernunft, dem Verstand und dem Willen.

11d) Um den Willen zu charakterisieren, fragt Thomas, ob der Wille etwas mit Notwendigkeit anstrebt. Thomas verneint diese Frage, soweit mit Notwendigkeit ein Zwang gemeint ist. Denn die freie

- -

1) S.th. I 80,1 ad 1;
2) S.th. I 80,2 resp.
3) S.th. I 81,2 resp.

Entscheidung ist ein wesentliches Merkmal des Willens, Der freien Entscheidung eigentümlich ist die freie Wahl.

Im Mittelalter wurde die Frage viel diskutiert, ob der menschliche Verstand oder der Wille das höhere Vermögen sei. Thomas entschied sich für den Vorrang des Verstandes. Er sagt, der Gegenstand[1] des Verstandes sei einfacher und unbeschränkter als der des Willens, denn er sei das Wesen des erstrebbaren Guten. Da das erstrebbare Gute selbst Gegenstand des Willens ist, ist seine wesentliche Erkenntnis die Voraussetzung dafür, daß er Gegenstand des Willens wird. So käme dem Verstand eine beinahe nötigende Rolle zu, wenn nicht Thomas vorher die freie Entscheidung als dem Willen eigentümlich betont hätte. Daß der Wille in seinem Akt eine eigentümliche Bewußtheit hat, nämlich die des Wollens, die nicht mit der Bewußtheit der Verstandesakte identisch ist, erwähnt Thomas nicht. Er betrachtet den Verstand im Vergleich zum Willen als das schlechthin Vollkommenere[2], da er der Natur nach früher ist. Er sagt ausdrücklich: "Das vom Verstand erkannte Gut bewegt den Willen". Daß es um der Freiheit des Willens wegen in diesem eine eigene Einsicht geben muß, sagt Thomas nicht.

Thomas versucht aber auch, die Wirkung des Willens auf den Verstand[3] zu sehen. So sagt er an anderer Stelle im Zusammenhang mit der Untersuchung, ob die Glückseligkeit im Akt des Willens besteht: "Der Wille scheint ein höheres Vermögen zu sein als der Verstand. Denn der Wille gewegt den Verstand zu seiner Tätigkeit, weil der Verstand, was er habituell besitzt, nur dann wirklich betrachtet, wenn man es gewollt hat. Folglich scheint die Tätigkeit des Willens wichtiger und wertvoller zu sein als die des Verstandes. Somit scheint auch das letzte Ziel, welches die Seligkeit bedeutet, mehr in dem Akt des Willens als des Verstandes zu bestehen".

- -

1) S.th. I 82,3
2) S.th. I 82,3 ad 2
3) S.c.g. III 26,5

Aber diesen Einwand entkräftet er in der Erwiderung[1]: "Zuerst und an sich bewegt der Verstand den Willen; denn der Wille als solcher wird von seinem Objekt bewegt, und dieses ist das vom Verstand erkannte Gut ..... Niemals würde der Wille das geistige Erkennen anstreben, wenn nicht der Verstand bereits vorher das geistige Erkennen als ein Gut erkannt und aufgefaßt hätte. Der Wille bewegt den Verstand zur wirklichen Tätigkeit in derselben Weise, wie man von einem Agens sagt, es bewege, während umgekehrt der Verstand den Willen in der Weise bewegt, wie das Ziel bewegt. Denn nur das geistig erkannte Gut ist Ziel des Willens. Das Agens ist aber im Bewegen später als das Ziel. Denn ein Agens bewegt ja nur um des Zieles willen. Aus alledem erklärt es sich, daß der Verstand schlechthin ein höheres Vermögen ist als der Wille, während der Wille per accidens und nur in einer gewissen Beziehung ein höheres Vermögen als der Verstand ist".

---

1) S.c.g. III 26,8 19 u. 20;

IV. Eigene Stellungnahme und Weiterbildungen

Für ihre Zeit erklärten nach dem damaligen Stand der Einzelwissenschaften Aristoteles und Thomas von Aquin genügend zutreffend den Vorgang der Veränderung und insbesonders des Werdens und des Vergehens mit der Akt-Potenz-Lehre und den Materie-Form-Prinzipien. Dieser Werdeerklärung lag zugrunde das Werden des Kunstgegenstandes unter der Hand des Künstlers. So war der Hermes im Marmorblock der Potenz nach vorhanden und im fertigen Kunstwerk als Kunstgegenstand aktuell. Der Künstler als Agens nimmt dem Marmorblock die Form, die er als Rohstoff hat, weg (στέρησις) und gibt ihm eine neue Form nach der Idee des Künstlers. Die meisten angeführten Beispiele des Werdevorgangs bezeichnen eine solche Fremdbewegung.

Das Werden im Bereich des Lebendigen, das wir heute als Entwicklung bezeichnen, ist aber seinem Wesen nach in den einzelnen Stufen, die wir jetzt in Zeit wahrnehmen, Selbstbewegung. Das Agens hat in der Schöpfung den Dingen die bewegende Kraft mitgeteilt, so daß nicht bei jeder Zellvermehrung ein eigenes, besonderes Einwirken des Agens angenommen werden muß, Natürlich finden wir auch schon bei Aristoteles die Veränderung durch Selbstbewegung. So nennt er die Dynamis nicht nur das Prinzip der Veränderung in einem anderen, sondern er nennt sie auch[1]: ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ (ἐν ταυτῷ) ᾗ ἄλλο...

(Das Prinzip der Veränderung in einem anderen oder in diesem, in welchem er als ein anderes betrachtet ist).

An anderer Stelle[2] betrachtet Aristoteles den Lernvorgang des Zitherspielens durchaus nach Art eines evolutionistisch gesehenen Werdevorganges.

Auch bei Thomas finden wir solche Stellen. Oben ist der Zwischenzustand zwischen Akt und Potenz, der actus incom-

---

1) Methaphysik des Arist. 1 1046a 11
2) M 8, 1049b 29 bis 1050a 3

pletus ausdrücklich erwähnt und besonders behandelt. Er liegt zwischen Potenz und Akt, ist aber noch nicht vollständiger Akt und daher immer noch Potenz. Es ist natürlich fragwürdig, in einem solchen Fall den Begriff "Akt" überhaupt anzusetzen. Doch die Entwicklung als solche wird nicht besonders gesehen und an einigen Stellen, besonders im Zusammenhang mit der Erzeugung des Menschen, wäre eine Betrachtungsweise angemessen, die eine Entwicklung nach dem heutigen Stand der Biologie als möglich erscheinen ließe. Jedoch der Vorrang des Geistigen gegenüber dem Materiellen ist gut herausgearbeitet. Die Form als das geistige Prinzip gibt die Struktur des Dings an.

Vom Standpunkt der Entwicklungsgeschichte des Menschen bedarf die Thomasische Lehre von der Erzeugung des Menschen der Umbildung und Weiterbildung. Nach Aristoteles und Thomas zeugt der Mann mit seinem das Bildungsgesetz enthaltenden Sperma mit Hilfe des Gebärmutterblutes der Frau den leiblichen Menschen. Ist die Organisation dieses neuen Organismus hinreichend weit fortgeschritten, so erhält er als Embryo eine erste Seele und zwar zunächst eine vegetative.

Vor der Organisierung, so betont[1] Thomas, befindet sich die Seele nicht dem Akte nach (actu) in dem Samen, sondern nur der Potenz nach. Da die Seele als Form mit dem Körper vereinigt ist, so ist sie nach Thomas[1] nur mit demjenigen Körper vereinigt, dessen eigentlicher Akt sie ist. Nach Thomas ist es die Kraft des Erzeugers, die sich im Samen und im Fötus als Gestaltungskraft auswirkt. Jene Gestaltungskraft ist nach Thomas[2] nicht die Seele selbst und wird auch im Verlauf des Zeugungsprozesses niemals eine Seele.

- -

1) S.c.g. II 89,3
2) S.c.g. II 89,7

Die Gestaltungskraft des Vaters bewirkt die körperliche Gestaltung des Embryo. Da der Vater der hauptsächliche[1] Erzeuger ist, - die Mutter ist sozusagen nur Werksgehilfin - so bewirkt die Gestaltungskraft, welche der väterliche Same in sich enthält, die körperliche Gestaltung des Embryo, zu dieser Tätigkeit hingeordnet durch die Seelenkraft des Vaters. Keineswegs stammt[2] die Gestaltung des Körpers von der Kraft der Seele der empfangenen Frucht, auch wenn ihr später die Seele wirklich innewohnt.

Wörtlich sagt Thomas[3]: "In der Tat kann man jene Gestaltungskraft nicht der Seele des Embryo zuschreiben, indem man dieselbe etwa als das Prinzip einer zeugenden Kraft betrachtet; denn sie besitzt eine erzeugende Kraft nur dann, wenn das Werk der Ernährungs- und Wachstumskräfte, die ihr dienen (im Embryo) vollendet ist, da ja das Erzeugen die Sache eines bereits ausgewachsenen Wesens ist".

Thomas verbindet die Gestaltungskraft deshalb nicht mit der Ernährungskraft[3], weil es deren Funktion nur ist, die Nahrung dem ernährten Wesen zu assimilieren. Der Nahrungsstoff wird während[3] des Gestaltungsprozesses des Embryo nicht zur Verähnlichung mit etwas bereits existierendem verwandt, sondern hat zum Ziel, die Form des Embryo zu vervollkommnen und mehr und mehr zur Ähnlichkeit mit dem Vater hinzuführen.

Auch der Kraft des Wachstums gesteht Thomas keine Gestaltungskraft zu, da ihre Funktion nur darin besteht, die Größe zu verändern, nicht aber die Form. So bleibt für Thomas[4] nur übrig, daß die Gestaltung des Körpers, besonders in Bezug auf seine ersten und hauptsächlichen Teile, nicht von der erzeugten Seele ausgeht noch von ihrer Gestaltungskraft, sondern von einer gestaltenden Kraft, die unter dem Einfluß der Seele des Vaters wirkt und deren Tätigkeit darin besteht, ein Wesen zu verwirk-

- -

1) S.c.g. II 89,7
2) S.c.g. II 89,7
3) S.c.g. II 89,8
4) S.c.g. II 89,9

lichen, welches der Art nach dasselbe ist wie das seines Erzeugers. Trotzdem Thomas von vielen Zwischenformen spricht, die zwischen der ersten Form des Elements und der letzten Form eintreten, ist damit keine Entwicklungsbiologie nach heutigem Stand gemeint. Er spricht vielmehr[1] von vielen aufeinander folgenden Erzeugungen und Zerstörungen. Er sagt sogar ausdrücklich[2], daß der ganze Wechsel, den der Erzeugungsprozeß durchmacht, durchaus kein ununterbrochener ist, wenn es hier auch viele dazwischentretende Erzeugungen gibt.

Durch die Einwirkung der Gestaltungskraft des Vaters entsteht im Embryo die vegetabile Seele. Dabei wird[3] die Form des Samens abgeworfen und eine andere Form, die pflanzliche Seele, eingeführt. Das stimmt damit überein, daß nach Thomas und anderen das Embryo zunächst ein pflanzliches Leben führt. Durch Selbstbewegung unter der Einwirkung der väterlichen Gestaltungskraft wird auch die vegetabile Seele abgeworfen und durch eine zugleich sensitive und vegetabile Seele ersetzt. Hierauf wird auch diese abgeworfen und eine Seele eingeführt, die zugleich intellektiv, sensitiv und vegetabil ist[4]. Dies geschieht[3] aber nicht durch die oben erwähnte Gestaltungskraft der väterlichen Seele, sondern unmittelbar durch die Kraft des Schöpfers. Ausdrücklich betont[5] Thomas: "Der Körper des Menschen wird also zugleich sowohl durch die Kraft Gottes als der hauptsächlichsten ersten Ursache gestaltet als auch durch die Kraft des Samens als der sekundären Ursache; aber die Tätigkeit Gottes bringt allein die menschliche Seele hervor, welche die kraft des Samens nicht hervorbringen kann, auf welche sie jedoch vorbereitet."

---

1) S.c.g. II 89,11
2) S.c.g. II 89,13
3) De potentia 3 art. 9 ad 9
4) S.c.g. II 89,18
5) S.c.g. II 89,19

Das Leben des Samens im Anbeginn seiner Ausscheidung erkennt Thomas als ein nur potentielles[1] an. Daher besitze er auch in seinem Anfang die Seele noch nicht wirklich (aktuell), sondern nur der Kraft nach (virtuell). Im Verlauf des Zeugungsprozesses besitze[1] er dann aufgrund der Kraft des Samens die vegetative und sensitive Seele. Diese bleiben aber, so sagt Thomas[1], nicht bestehen, sondern verschwinden, sobald die vernunftbegabte Seele an ihre Stelle tritt.

Die Akt-Potenz-Lehre bedarf hinsichtlich der Erzeugung der Lebewesen einer Umbildung. Nach dem heutigen Stand der Wissenschaft wird das Leben durch die gleichwertige Mitwirkung der männlichen und weiblichen Reifezellen fortgepflanzt. Diese Zellen besitzen nur die Hälfte der Chromosomen einer normalen Zelle und erhalten erst durch ihre Verschmelzung die volle Zahl. Die männliche Samenzelle und die weibliche Eizelle enthalten also nur gemeinsam das zukünftige Leben des Kindes in Potenz. Durch ihre Vereinigung bildet sich sofort die vegetabile und sensitive Seele des Sprößlings. Ihrem Bildungsgesetz folgt der Embryo. Am Kind können wir feststellen, daß es die körperlichen Merkmale beider Eltern hat und zwar solche des einen Elternteiles entweder dominant oder rezessiv.

Die nach der Zeugung einsetzende Ausprägung und das Wachstum gehen Hand in Hand und sind gekennzeichnet, soweit es sich um den körperlichen Vorgang handelt, durch fortlaufende Zellteilung und das Absterben von Zellen, wobei sich eine Zelle eines Embryos bis zu 40 mal teilen kann, also besonders teilungsaktiv und lebenstätig ist. Man rechnet mit einem Zeitraum von ungefähr sieben Jahren, in welchem sich alle Zellen erneuert haben, ohne daß inzwischen ein Wechsel der Wesensform des Menschen stattfindet.

- -

1) S.c.g. II 89,27

Hier ist die thomasische Erzeugungsmechanik umzubilden zur Entwicklungsmechanik, so daß an die Stelle der sehr vielen Zwischenstufen infinitesimal kleine Übergänge stattfinden. An die Stelle einer Reihe von Erzeugungen sollte eine Entwicklung treten, die echte Selbstbewegung ist, natürlich nicht nach Art der Selbstbewegung des ersten Bewegers, sondern als Selbstbewegung der Zweitursachen. Die Annahme der Entwicklungsbiologie setzt auch die Schöpfung aus dem Nichts nicht außer Gültigkeit, sondern dient derselben lediglich als ein Mittel, das mitgeschaffen ist.

Wenn wir die Entwicklungsmechanik mit dem Kreatianismus von Thomas verknüpfen, so ergibt sich auch hier eine glaubwürdige Synthese. Es ist einleuchtend, daß der Geist nicht von der Materie hervorgebracht werden kann. Wie käme die menschliche Geistseele, die intellektive Seele in den Menschen hinein, wenn nicht θύραθεν, wie Aristoteles sagt, oder wenn sie nicht wie nach Thomas durch einen eigenen Schöpfungsakt dem bereits organisierten Leib von Gott eingeschaffen wird. Sicher ist, daß die menschliche Geistseele nicht das Ergebnis einer zufälligen Entwicklung eines Lebewesens ist.

Zur Frage des Wann wäre noch einiges zu sagen. Nach G. Siegmund[1] sind die zeugenden Eltern "die Treuhänder eines in sich schon lebenden Keimgutes", wobei sich väterlicher und mütterlicher Anteil die Waage halten.

---

1) Nach G. Siegmund, Fulda Neuenburg 1965,
Die Zeugung des Menschen

Nach Robert Edward Brennan[1] gibt es neben der thomasischen Auffassung von der aufeinanderfolgenden vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele auch die Theorie von der einzigen Form der Seele, d.h. indem Augenblick, in welchem sich die Zellkerne des Eies und des Samens vereinigen, um ein einziger Organismus zu werden, ist auch die menschliche Seele da, indem sie seinsmäßig ein menschliches Wesen begründet. Die stofflichen Voraussetzungen für die geistige Seele werden nach Brennan für die Aufnahme einer derartigen Form gerade dadurch angemessen vorbereitet, daß sie aus einem menschlichen Zeugungsakte stammen. Brennan führt weiter aus: "Daß ein hochentwickeltes stoffliches Gebilde für die Anwesenheit der menschlichen Seele nicht erforderlich ist, kann daraus erschlossen werden, daß Denken und Wollen als die besonderen Lebenstätigkeiten der geistigen Form sich tatsächlich erst lange nach der Geburt kundtun. Ihr Fehlen ist durch den Umstand bedingt, daß noch keine genügende Reife der Sinneswerkzeuge eingetreten ist, um die Tätigkeiten der geistigen Vermögen des Menschen zu gestatten. Trotzdem wird der Mensch, lange bevor er zur Welt kommt, in der sich seine Sinne langsam entfalten, einem menschlichen Wesen gleichgestellt.

Ebenso wie ein Kind als menschliches Wesen geboren wird und sich nicht erst dazu umwandelt, ist das befruchtete Ei als Ergebnis eines menschlichen Fortpflanzungsaktes wirklich ein menschliches Wesen und wandelt sich nicht erst im Verlaufe der Schwangerschaft dazu. Die genetische Entwicklung des Menschen hat also nichts mit einer Wesensveränderung zu tun, sondern nur mit der allmählichen Bezeugung der Vermögen, die von Beginn an vorhanden sind, weil die Seele von Anfang an gegenwärtig ist".

---

1) Thomistische Psychologie, Heidelberg, Graz, Wien, Köln 1957, S. 258; Robert Edward Brennan, herausgegeben von Th. K. Lieven

Ähnlich lehnt es G. Siegmund[1] als Rückfall in unbiologisches Denken ab, wenn heute noch behauptet wird, der menschliche Keim könne erst dann wirklich Mensch werden, wenn gewisse Voraussetzungen an Größe und Gestalt erfüllt seien.

Georg Siegmund schreibt[2], daß wir heute nicht mehr mit einer nach der Befruchtung erfolgenden Beseelung des Menschen zu rechnen haben. Schon die befruchtete Eizelle ist Mensch.

---

1) Die Zeugung des Menschen, G. Siegmund, Fulda-Neuenburg 1965 Juli (vorletzter Absatz)
2) Die Frage nach der Beseelung des Menschen von G. Siegmund, Fulda Sept. 65

IV, 2) Nachdem für die Aufeinanderfolge der vegetativen, sensitiven und intellektiven Seele eine Weiterbildung der Akt-Potenz-Theorie versucht wurde, möchte ich die Einteilung der Seele in die vegetative, sensitive und intellektive Seite der Seele aus neuerer Sicht untersuchen.

Thomas behauptet[1], wahrscheinlich aufgrund damaliger irriger Auslegung oder Überlieferung, Platon habe gelehrt, daß die intellektive, vegetative und sensitive Seele nicht ein und dieselbe Seele seien. Thomas verband diese drei "Teile" miteinander durch das Akt-Potenz-Verhältnis. Das Sensitive im Menschen steht nach ihm zum Intellektuellen und das Vegetative zum Sensitiven in derselben Beziehung wie die Potenz zum Akt. Thomas hatte die Unterscheidung zwischen Vegetativem, Sensitivem und Intellektivem von Aristoteles übernommen. Nicolai Hartmann[2] sieht in der platonischen Darstellung der Seele das Schichtenprinzip verwirklicht. Er schreibt[2]: ... Es bleibt also dabei, daß das Schichtenprinzip nur an einem Gliede der Welt - freilich ihrem höchsten Gliede, dem Menschen - gesehen und verwertet wird.

Bekanntlich sind die 3 Schichten bei Platon das Logistikon, das Thymoeides und das Epithymetikon. In diesen sogenannten Seelenteilen sind Erkennen und Streben auf verschiedenen Stufen vorhanden. Im Erkennen unterscheiden wir die Episteme und die Doxa. Die Episteme kommt nur dem Logistikon zu. Im Streben ist dem Logistikon das höchste Streben eigen, das Streben nach dem sittlichen Wert, der Sophia. Gemeinsam mit dem Thymoeides strebt es nach der Andreia; allen drei Schichten gemeinsam ist das Streben nach Sophrosyne. Dem Epithymetikon teilt Platon das triebhafte Streben zu. Das Logistikon überragt die anderen Seelenteile so stark, daß wohl mancher bei Platon keine Möglichkeit der Einheit für die Seele sieht. In der bildhaften Darstellung[3] Platons ist das Logistikon der Wagenlenker, das Thymoeides das edle Roß, das Epithymetikon das ungezügelte Roß. Vorher ließ Platon den Gesprächsführer Sokrates sagen[4]: .... Das Wesen der Seele gleiche der zusam-

---

1) S.c.g. II 58,1
2) Anfänge des Schichtungsgedankens in der alten Philisophie, Nic. Hartmann, 1943, S. 9, Abhandlung der Preußischen Akademie der Wissenschaften 53/1943
3) Platon, Phaidros 253 d
4) Platon, Phaidros 246 a

mengewachsenen Kraft eines befiederten Gespannes und seines Führers". Klarer konnte er die Einheit der Seele nicht fordern.

Auch bei Aristoteles stellt[1] Nicolai Hartmann 3 Schichten im Aufbau der menschlichen Seele fest. Wahrnehmung und Streben sind der untersten Stufe entzogen und in die mittlere hineingenommen. Während bei Platon die wichtigste Grenzscheide unterhalb des Logistikon lag, ist sie bei Aristoteles eine Stufe tiefer gerückt. Nicolai Hartmann meint, damit hänge zusammen, daß Aristoteles die höchste Schicht in den tätigen und leidenden Geist aufgespalten habe.

Zu den drei aristotelischen Seelen-"Teilen" sagt Nicolai Hartmann:[2]: "... daß Aristoteles mit seinen Seelenteilen nicht weniger als drei der realen Seinsschichten trifft. Es sind zwar eigentlich nicht 'Seelenschichten', wie man es erwarten sollte; denn nur die mittlere darf als spezifisch seelisches Leben gelten; die beiden anderen greifen nach unten und oben zu über das seelische Sein hinaus. Wohl sind es echte Seinsschichten sowohl solche der Welt als auch solche des Menschenwesens. Denn der Mensch ist selbst ein geschichtetes Wesen, und die Schichten der Welt kehren in ihm wieder".
N. Hartmann stellt gewisse Gesetzmäßigkeiten des Verhältnisses der Schichten nach Aristoteles fest[3]:

1) Die höhere Schicht ruht auf der niederen auf und ist auf sie angewiesen.
2) Sie ist inhaltlich autonom gegen die niedere Schicht, weil in ihr ein eigenes, höheres Prinzip auftritt.

Eine ähnliche Einteilung macht Nicolai Hartmann auch an anderer[4] Stelle. Die Schichtenlehre ist mit der Seele als einfacher Substanz durchaus verträglich, sie führt in ihrer Anwendung auf die menschliche Seele nicht zu einer Aporie.

Sie spricht nicht gegen die leibseelische Einheit des Menschen, wo "das Ich der geistigen Seele sich im Menschenbewußtsein mit dem Körper vereinigt.
Eben hier treffen wir die wunderbare Verwebung und auf

- -

1) Nic. Hartmann, Die Anfänge des Schichtungsgedankens, 1943 S. 11 ff
2) S. 19
3) ebda S. 20
4) Der Aufbau der realen Welt, S. 202, Meisenheim am Glan 1949

diese Weise dennoch eine Überbrückung der Wirklichkeitsränge des erschaffenen Geistes und der rein gegenständlichen Wirkung"[1]. Allerdings steckt in dem "Aufruhen" der höheren Schicht nach N. Hartmann mehr, als es auf den ersten Blick erscheint. Besonders bei Scheler wird es als ein Angewiesensein der höheren Seinsschicht auf die niedere ausgelegt. Die unter den Schichten bestehende Verknüpfung nach oben und vor allem der Vorrang der höheren Schicht nicht nur im Erkennen, sondern auch im Streben, wie ihn Platon klar herausstellt, entkräftet die diesbezüglichen Behauptungen, die Max Scheler vertritt[2]. Er behauptet immer wieder, daß die höheren Seins- und Wertkategorien von Hause aus schwächer seien; daß die höhere Seinsform im Verhältnis zur niedrigeren relativ kraftlos sei und sich nicht durch ihre eigenen Kräfte verwirklicht, sondern durch die kräfte der niederen. Er führt nach Karl Marx aus, daß Ideen, die keine Interessen und Leidenschaften hinter sich hätten - also Mächte, die aus der Trieb- und Vitalsphäre des Menschen stammen - sich in der Weltgeschichte zu blamieren pflegten.

Von dieser einseitigen Sicht her kommt Scheler schließlich zu der irrigen Behauptung, das Höhere bedürfe des Niederen zu seiner Wertverwirklichung. So sagt er schließlich[3], nachdem er die Stützung des Menschen durch das absolute Sein ablehnt: "Wohl gibt es auch für uns eine (eigene aktive) 'Stützung' - es ist die Stützung auf das gesamte Werk der Wertverwirklichung der bisherigen Weltgeschichte - soweit es das Werden der 'Gottheit' zu einem 'Gott' bereits gefördert hat".

Die höhere Seinsform bewegt aber die niedere nicht, weil sie ihrer bedarf, sondern weil sie seinsmächtiger ist. Wenn sich das Höhere des Niederen als Mittel bedient, wird es in seinem Sein noch nicht von der Macht des Mittels abhängig. Das letztere wird höchstens zum Synaition, zur Mitursache, aber niemals bestimmend. Zur Schichtentheorie sind nun noch einige

---

1) Bela von Brandenstein, Der Mensch und seine Stellung im All, S. 592, Einsiedeln/Köln, 1947
2) Max Scheler, die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928, S. 67,77,78,80
3) ebda S. 113

Äußerungen aus der modernen psychologischen Literatur zu diesem Thema erwähnenswert. Albin R. Gilbert führt[1] nach Rothacker eine fünfgliedrige Schichtenstruktur an. Er unterscheidet: Die Vitalschicht (Lebendigkeit überhaupt), die vegetative Schicht (Ernährung, Kreislauf, Atmung, Körpersäfte), die animalische Schicht (Instinkte, Triebemotionen, Gefühle, Bedürfnisse, Stimmungen, Affekte), die Schicht menschlicher Gefühle und die Personenschicht als die Ich-Schicht. Die Ich-Funktion verbindet und belebt alle Schichten und wird von ihnen getragen.
Weiter berichtet A.R. Gilbert[1] auf S. 317 von einer Zusammenfassung zu zwei Schichten: "Der Mensch erfährt ständig einen kontinuierlichen Strom von Trieben, Gefühlen, Motivationen, die er durch spontane Akte seines Geistes erwidert. Die erstere Schicht nennt Thiele Pathopsyche (passive); die andere Poiopsyche (aktive), welche erkenntnis-willensmäßige Akte anregt".
Die Pathopsyche wird in Anlehnung an das Phaidros-Bild mit dem Pferd verglichen, während die Poiopsyche den Reiter und mit diesem das Aktive darstellt. Die Pathopsyche gliedert sich in die Somatopsyche und Thymopsyche. Für alle Schichtensysteme behauptet A.R. Gilbert, daß sie auf ein bipolares reduziert werden können. Die untere Schicht trägt jeweils die höhere, während diese den normalen Oberbau darstellt und die untere kontrolliert[3] (S. 318).

Ähnlich sind bei Thomas diese Schichten dadurch miteinander verbunden, daß die untere in Potenz zu der höheren, die ihr Akt ist, steht. Insofern gibt es weder bei dieser Darstellung noch bei Thomas echte Teile, sondern nur eine gegliederte, vom Prinzip durchwobene Ganzheit.
Stephan Strasser schreibt in einem Artikel über Ergreifen und Ergriffen-Werden[2] u.a.: "Das faktische Sein der je niederen Schicht bildet die notwendige, aber nicht genügende Bedingung für das faktische Sein der je höheren Schicht. Das Eigenwesen der höheren Schicht ist unabhängig vom Eigenwesen der niederen Schicht; Es weist eidetische Autonomie auf".

- -

1) Albin R. Gilbert, Neuere deutsche Schichtentheorie der Persönlichkeit, zur Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 1967, Seite 316
2) v. Petrilowitsch, Zur Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 1967, S. 89
3) ebda S. 318

Wenn je die niederen Lebensverrichtungen ihren spezifischen Normen entsprechend verlaufen, dann ist dies eine notwendige, aber nicht genügende Bedingung für den normgemäßen Verlauf der je höheren Lebensverrichtungen. Für Stephan Strasser ist: "Die Hinordnung der je niedrigeren zu den je höheren Lebensverrichtungen eine Leistung des lebenden Individuums und nicht einer einzelnen Schicht". Strasser hebt die hierarchische Betrachtungsweise hervor, nach der die Unterordnung und Zuordnung der niedrigeren Schichten zu den höheren nicht eine kausalmechanische ist, sondern eine Leistung der geschichtet lebenden Ganzheit.

Auch bei Thomas ist die höhere Sphäre unabhängig von der niederen; so kann die Verstandesseele auch getrennt vom Leib existieren, während sie in ihrem Erdendasein auf die Phantasiebilder als Voraussetzung für ihre Erkenntnis angewiesen ist.

Ähnlich schreibt Albin R. Gilbert[1] im Aufsatz "Schichtentheorien der Persönlichkeit": ".... Die Schichtentheorie fordert die Lehrbuch-Interpretation von getrennten, in einer Horizontalschicht liegenden Funktionen heraus und schlägt eine Konzeption dieser Funktionen vor, mit der Möglichkeit zur Aktualisierung auf verschiedenen Ebenen. So wird die Wahrnehmung wie alle anderen geistigen Funktionen dahingehend gedeutet, daß sie von einer Verbindung übergelagerter Schichten kontrolliert wird. Die Schichtenlehre betont eine vertikale Mobilität in allen geistigen Funktionen, nein, in der ganzen Persönlichkeit".

Thomas sagt, daß die sensitive Seele die vegetative enthalte und die intellektive die vegetative zusammen mit der sensitiven wie eine geometrische Figur andere enthalte, so daß durch dieses Enthaltensein die Einheit nicht gestört wird.

Ähnlich schreibt[2] Viktor E. Frankl in einem Aufsatz über Dimensionen des Menschseins:

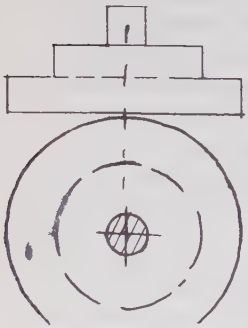
"... die leiblich-seelische Ganzheit fängt vielmehr genau dort überhaupt erst an, wo - über die leiblich-seelische Einheit hinaus - das Geistige als Drittes hinzutritt: tertium datur!

- -

1) ebda S. 330
2) ebda S. 346

Mag man nun dieses Geistige im Menschen phänomenologisch als seine Personalität oder ontologisch als seine Existenz umreißen".

Weiter führt Frankl die Bezeichnung "Schichtenstruktur" nach Scheler an, für die er ein Bild skizziert mit einem geistigen Aktzentrum als Spitze, nämlich der Person des Menschen als dessen Kernschicht. Die Grenzlinie zwischen der somatischen und der psychologischen zeichnet er gestrichelt ein; er läßt die beiden Schichten also ineinander übergehen, während er zwischen dem Psychischen und Geistigen eine echte Zäsur macht, die bei Thomas darin zum Ausdruck kommt, daß der Verstand auch abgetrennt existieren kann, aber während seiner irdischen Seinsweise mit ihm eine Einheit bildet.



Das thomasische Gleichnis vom Enthaltensein wie von geometrischen Figuren ineinander überhöht Frankl durch eine dimensionale Betrachtungsweise. Das Physiologische, Psychologische und das Noologische sind für ihn je eine Dimension des einheitlich ganzheitlichen Menschseins[1].

Bezüglich des Menschseins gehören diese drei Momente grundsätzlich zueinander und können nicht voneinander abgelöst werden. Frankl erläutert seine dimensionale Betrachtungsweise an einer axonometrischen Darstellung eines Zylinders bzw. Kegels und einer Kugel und zeigt, wie in der Projektion eine Dimension verlorengeht, indem der Seinsverhalt in die nächst niedere Dimension hineinprojiziert wird. Am Beispiel der Kugel zeigt Frankl die Mehrdeutigkeit des Menschseins, das durch die Dimension des Geistigen zuallererst konstituiert wird. Die Mehrdeutigkeit wird nach Frankl offensichtlich, wenn wir das Menschliche in die Ebene des bloß Leib-Seelischen hineinprojizieren. Von der Kugel bleibt bei einer solchen Projektion eben immer noch ein Kreis und darin liegt die analoge Mehrdeutigkeit.

- -

1) Frankl, Ärzt. Seelsorge, S. 140 bis 196, Wien 1946

Weiter zeigt[1] Frankl, daß sich z.B. auch Seelisches nicht grundsätzlich auf Leibliches zurückführen oder von ihm herleiten läßt. Diese Inkommensurabilität droht zwar nach Frankl in anderen Betrachtungsweisen die anthropologische Konzeption vom Menschen als einer echten Einheit und Ganzheit zu sprengen, aber sie bleibt im Rahmen des dimensionalen Menschenbildes nach Frankl nicht das letzte Wort. Die Verschmelzung und Vermählung des Unverwechselbaren und scheinbar auch Unvereinbaren, die coincidentia oppositorum gelingt[1] niemals in einer jener Ebenen, in denen je ein Gegensatz liegt, sondern, wenn, nur in der nächst höheren Dimension, im Raum des Menschlichen, der durch die "dritte" Dimension, die des Geistigen, wie gesagt, erst konstituiert wird. Diese Durchdringung der niederen Schichten durch die höhere leistet das Akt-Potenz-Prinzip nach Thomas in vorbildlicher Weise.

Frankl führt das Zentralnervensystem als geschlossenes System der Physischen Zone an, das gleichzeitig offen ist und bereit, Geistiges und Seelisches in sich aufzunehmen und einfließen zu lassen. In der dimensionalen Betrachtungsweise ergibt sich nach Frankl kein Widerspruch daraus, daß das neurophysiologische System zwar in sich geschlossen ist, aber offen gegenüber allem transphysiologisch Seienden, dem Psychologischen und dem Noologischen. Frankl nimmt sich ein Trinkglas mit kreisförmigem Grundriß, das nach oben, zur dritten Dimension, offen ist, zum Vergleich. An anderer Stelle[1] faßt auch Frankl das Verhältnis zwischen Seelischem und Leiblichem im Sinne des Hylemorphismus auf, so daß die Seele forma corporis heißt. Die Geistseele will er forma formans nennen und die in ihr enthaltene Leibseele forma formata. So sagt er auch wörtlich: "Die Person ist schöpferisch". Er meint damit, daß der Mensch in sich selbst gestaltet, indem das Geistige in ihm, d.h. er selbst als geistige Person ihn selbst durch den seelischen Charakter, "das heißt, das Seelische an ihm formt und insofern überhaupt erst schafft." In Abwandlung des Paracelsus-Wortes: Nur die Höhe des Menschen ist der Mensch, sagt Frankl: "Erst die Höhe des Menschen ist

---

1) Viktor E. Frankl, Der unbedingte Mensch, Metaklinische Vorlesungen Wien 1949, S. 99

der Mensch", er meint damit nicht nur die Höhendimension, sondern das ganze Menschsein; erst im Raum des Leiblich-Seelisch-Geistigen als dem Raum des Menschlichen scheint so etwas wie das Menschsein allererst auf.

IV, 3) Mit der Schichtenlehre im Zusammenhang steht die Theorie der menschlichen Vermögen, weil diese nach Schichten geordnet sind und irgendwie eine Verfeinerung der Schichtentheorie darstellen. Um diesen Zusammenhang richtig zu sehen, ist zu beachten, was Thomas an Grundsätzlichem über die Stufen der Vermögen sagt[1]:

" Die Seele besitzt einige Vermögen, sofern sie über die ganze Fassungskraft des Körpers hinausgeht, nämlich Verstand und Willen. Deshalb sagt man von diesen Vermögen, sie seien in keinem Teil des Körpers. Andere Vermögen jedoch sind der Seele und dem Körper gemeinsam".

An anderer Stelle[2] sagt Thomas im Zusammenhang damit, ob alle Seelenvermögen die Seele zum Untergrund haben: "Offenbar gibt es nun gewisse Tätigkeiten der Seele, die ohne körperliches Organ ausgeübt werden, wie Denken und Wollen. Daher haben die Vermögen, die die Gründe dieser Tätigkeiten sind, die Seele zum Untergrund. Dagegen gibt es andere Seelentätigkeiten, die durch körperliche Organe ausgeübt werden, wie das Sehen durch das Auge und das Hören durch das Ohr. Ein Gleiches gilt von allen anderen Tätigkeiten des sinnlichen und ernährenden Teiles (sit venia verbo!).(Daß es keine Teile schlechthin sind, ist in dem Vorhergehenden erläutert). Deshalb haben die Vermögen, die die Gründe solcher Tätigkeiten sind, das Zusammengefügte zum Untergrund und nicht die Seele allein".

Für die körperlichen Vermögen ist die Seele zwar nicht der Untergrund, aber der Urgrund. Die Vermögen werden unterschieden nach dem, wodurch sie tätig werden und dem Gegenstand der Tätigkeit.

- -

1) S.th. I 76,8 ad 4
2) S.th. I 77,5 resp.

Wie Nicolai Hartmann es als entscheidendes Kennzeichen[1] einer Schichtenlehre bezeichnet, daß die Seeleneinteilung nach dem Prinzip des höheren und niederen Seelenlebens vorgenommen wird, so sind die Vermögen nach Thomas schon von vornherein in dieser Ordnung angesetzt. Nach Thomas[2] sind die Vermögen von der Wesenheit der Seele verschieden und bilden für ihren kleinen Wirkbereich gewissermaßen kleine Aktivitäts- oder Funktionszentren, die je nach ihrer Nähe zur geistigen Sphäre die Geistseele zum Untergrund (subiectum) oder nur zum Urgrund (principium) haben. Wir haben hier eine gut strukturierte Substanz vor uns, gegliedert in Wirkzentren, die nicht von den Regulationszentren der Schichtentheoretiker verschieden sind, wie es G. Trapp darlegt[3]. So ist die Annahme der Vermögen eine großartige Konstruktion, mit der Thomas einmal die Verschiedenheit der Tätigkeitsarten, ähnlich der Wirkung der modernen Regulationszentren darstellen kann, andererseits ebenso wie diese die Einheit der Seele aufrecht erhalten kann. Denn selbst jene Vermögen, welche die Geistseele nicht zum Untergrund haben, haben sie zum Urgrund.

Die Vermögen werden nach Thomas von den Tätigkeiten abgeleitet und von den Gegenständen, die sie in Tätigkeit versetzen, ebenso wie die Seele sich nur nach ihren Tätigkeiten selbst erkennen kann. Alles wird von Thomas unter dem gleichen widerspruchsfreien Gesichtspunkt betrachtet. Infolge dieser wissenschaftlichen Betrachtungsweise können die thomasischen Vermögen sowohl vor unserer heutigen wissenschaftlichen als auch den populären Betrachtungsweisen bestehen.

So schreibt[4] Stephan Strasser in Zusammenhang mit dem Werden des Menschen als geistiger Sinnentfaltung: "Nehmen wir an, daß das menschliche Dasein als lebende Entwicklung von einem einzigen Sinngesetz beherrscht wird: dem der menschlichen Seele, setzen wir ferner voraus, daß dieser Totalsinn sich in zahlrei-

---

1) Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes n. Georg Trapp, Scholastik 1955, S. 541, Anfänge des Schichtungsgedankens, S. 7 Mitte n. Nic. Hartmann
2) De anima a 12 ad 10
3) Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes, S. 550, n. G. Trapp
4) Ergreifen und Ergriffen werden, in "Psychologie der Persönlichkeit, S. 98, Darmstadt 1967

che, abgestufte, untereinander wesentlich verschiedene Seinsprinzipien verästelt, die wir Vermögen nennen wollen. Gehen wir drittens davon aus, daß diese Seele nach ihrer wesenhaften Fähigkeit, Prinzipien geistiger Wirksamkeit und Rezeptivität aus sich zu entwickeln als eine Geistseele betrachtet werden muß; Dann haben wir das Schichtenproblem, wie es sich im Rahmen der Philosophie von Thomas von Aquin bildet. Schließlich[1] schreibt Strasser, daß die in der thomistischen Vermögenslehre ausgeführten Gedanken philosophische Wahrheiten verdeutlichen, die auch unabhängig von seinem Lehrgebäude erfaßt werden können.

Strasser selbst beschreibt die Schichten als typische Niveaus, die inmitten des Werdestromes im fortwährenden Prozeß der Selbstverwirklichung ihre unveränderliche eidetische Eigenart bewahren. Er vergleicht sie mit den Farben des Regenbogens, die von immer anderen Milliarden Tropfen reflektiert werden. Unveränderlich wie die Farben in ihrer qualitativen Bestimmtheit ist nach Strasser das Wesen der Schichten; immer neu wie die fallenden Regentropfen sind nach Strasser die Funktionen und Akte, die die Schichten bilden und sich dabei in Vertikalbahnen fortpflanzen. Zahllos wie die Regentropfen sind auch die Akte der menschlichen Vermögen nach Thomas. Dabei ändern sich die Vermögen nicht in ihrer Struktur und nicht in ihrem geordneten Verhältnis zu den anderen Vermögen und der Einheit des Ganzen. Von den Vermögen interessieren uns besonders die höheren Seelenvermögen, vor allem die Verstandesvermögen.

4) Die Betrachtung der Verstandesvermögen läßt die Entfaltung der menschlichen Erkenntnis aufscheinen. Von Platon wissen wir, daß er unsere Erkenntnis von apriorischen[2] Formen, die unser Geist durch die Teilhabe an den Ideen besitzt, abhängen ließ. Die Sinne besaßen für ihn lediglich eine anregende Kraft, die den Verstand anregen, von seinen angeborenen Formen Gebrauch zu machen. Nachdem bei Aristoteles und Thomas die Funktion der Potenz sich aus der Teilhabe entwickelt hat, und Thomas es ablehnt[3], daß unser intellectus possibilis durch einen außer-

- -

1) ebda 1.102
2) S.th. I 84,4 resp. 1, ebenso S.th. 84,5 resp. 1
3) S.th. I 84,4 ad 3

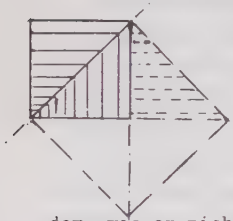
halb der menschlichen Seele bestehenden intellectus separatus unmittelbar als nächste Ursache, nämlich durch ein in Wirklichkeit Seiendes von der Möglichkeit in die Wirklichkeit geführt wird, bleibt nichts anderes übrig als dieses Agens in unserem Verstand als eigenes Vermögen anzunehmen. Es ist der intellectus agens, der von Aristoteles her übernommen war und inzwischen den Namen νοῦς ποιητικός erhalten hatte.

Im Zusammenhang[1] mit der Frage, ob die Verstandesseele die stofflichen Dinge in den ewigen Urbildern erkennt, sagt Thomas: Das Verstandeslicht, das in uns ist, ist nichts anderes als eine gewisse, uns zuteil gewordene Ähnlichkeit des ungeschaffenen Lichtes, in dem die ewigen Urbilder enthalten sind. Durch eine solche Teilhabe an den ewigen Urbildern erkennt die menschliche Seele nach Thomas alles in den ewigen Urbildern (in aeternis rationibus). So ist das Vermögen des tätigen Verstandes ein apriorisches Element, die Brücke von Thomas bzw. Aristoteles zu Platon; außerdem eine Konsequenz aus der Akt-Potenz-Theorie. Nachdem die menschliche Seele nicht immer in voller aktueller Erkenntnistätigkeit ist, sondern sie sich auch in Möglichkeit dazu befindet, bedarf es eines besonderen Vermögens des tätigen Verstandes, um sie von der Möglichkeit zur Wirklichkeit zu überführen; genau gesagt überführt das aktive Vermögen des tätigen Verstandes den möglichen Verstand in die Wirklichkeit des Erkennens, so daß dieser ebenfalls im Akt ist. Thomas bekennt sich von vornherein nicht zu der Erkenntnis durch angeborene Ideen. Der intellectus agens zieht aus den Phantasiebildern, die die Sinne liefern, - diese sind das Ergebnis der Sinneserfahrung - die Erkenntnisform ab[2] (..... cognoscere ..... est abstrahere formam a materia). Mit dem Abziehen der Form aus dem vorhandenen Sinnending übersteigt der menschliche Verstand die Kraft der Sinneserfahrung, und das Tätigsein des Menschen beim Auf-

- -

1) S.th. I 84,5 resp. 2
2) S.th. I 85,1 resp. 1

scheinen der Erkenntnisform im tätigen Verstand ersetzt das Vorhandensein der Ideen im unbewußten Teil unserer Seele, wie wir es von Platon her kennen. Einen charakteristischen Anlaß, dies darzulegen, findet Platon im Menon-Dialog. Dort läßt er Sokrates einem in der Geometrie nicht vorgebildeten Sklaven des Menon durch Fragen und offenbar auch Zeichnungen zeigen, wie man aus einem Quadrat mit einer Seitenlänge von 2 Fuß ein solches von doppeltem Flächeninhalt macht. Er zeigt mittels Umklappens oder Umgruppierens flächengleicher Teildreiecke, daß



das neue Quadrat über der Diagonale doppelt so groß ist wie das ursprüngliche. An dem Verständnis, das der Sklavenjunge bei der Lösung dieser zwar nicht schwierigen Aufgabe zeigt, macht Sokrates klar[1], "daß in einem Nichtwissenden, von dem, was er nicht weiß, dennoch richtige Vorstellungen sind". Diese Vorstellungen (δόξαι)sind ihm wie im Traum aufgeregt. ... Durch bloßes "Ausfragen" holt Sokrates aus dem Jungen Erkenntnis (Epísteme) hervor. Weil vorher niemand den Sklaven gelehrt hatte, erkennt Menon an[2], daß derselbe diese Vorstellungen notwendigerweise hat. Gegen diese platonischen unbewußten notwendigen Vorstellungen läßt sich eigentlich nicht viel einwenden. Aus heutiger Sicht wird ihr Sinn auch nicht durch die Verknüpfung mit der Wiedererinnerungslehre getrübt. Denn, wenn wir von den Pythagoreischen Mythen absehen, bedeutet Wiedererinnerung das apriorische Eingepflanztsein der unbewußten Vorstellungen in uns, die im Falle Menons durch Sokrates' erläuternde Fragen zum sicheren Wissen wurden, oder aktuiert wurden zu einer sicheren Erkenntnis.

Dem heutigen Verständnis der menschlichen Erkenntnisfähigkeit kommen die unbewußten Vorstellungen, sozusagen als noch nicht aktuierte, eingeborene Erkenntnisformen sehr entgegen. Natürlich

---

1) Menon 85c
2) Menon 85e, Ende

kann von uns nicht wahrgenommen oder erfaßt werden, ob die Erkenntnisform in unserem Seelengrund als unbewußte Vorstellung vorhanden war und darum aktuiert wurde oder ob der "tätige Verstand" im Augenblick des Erkennens die Form von dem Phantasiebild abzieht. Um die Form vom Phantasiebild, das etwa der Doxa gleichkommt, abziehen zu können, muß der "tätige Verstand" auch ein entsprechendes Vorwissen haben, als wenn er die Formen besitzen würde. Nach Thomas prägt der "tätige Verstand" dem "möglichen Verstand" die Formen ein, die er von den Phantasiebildern abzieht. So versetzt er den möglichen Verstand in den Akt und bringt ihn zur Erkenntnis. Wenn wir die Vermögenslehre als ganze für annehmbar halten, so läßt sich auch nichts dagegen einwenden, daß wir für den Verstand ein aktives, spontan wirkendes und ein passives Vermögen einführen. Diese sind wohl real verschieden, aber sie gehören ein und demselben Verstand an. Denn unser Verstand ist tatsächlich einmal rezeptiv und einmal apperzeptiv tätig. Der "intellectus agens" stellt als hervorragendes Verstandesvermögen die Verbindung zur Sinneserkenntnis her, indem er aus den Phantasiebildern, welche die Sinne liefern, die Erkenntnisformen abzieht und dem möglichen Verstand einprägt.

Wenn wir sagen, daß wir beim Anschauen einer Erscheinung deren Eidos mitsehen, so ist es nicht unangemessen, dieses Mitsehen des Eidos auf ein besonderes Vermögen unserer Seele, das wir tätigen Verstand nennen, zurückzuführen.

Karl Rahner schreibt im Zusammenhang[1] mit der Aktualität des intellectus agens sehr treffend: "Der intellectus agens erfaßt so die einzelne Bestimmung der Sinnlichkeit (phantasma) in seiner dynamischen Hingerichtetheit auf die Gesamtheit aller möglichen Gegenstände, auf das esse, wie wir auf Grund früherer Erwägungen sagen dürfen, er erfaßt damit diese Bestimmung als das ens. Insofern er dieses Material der Sinnlichkeit unter seinem vorwegnehmenden Dynamismus auf das esse erfaßt, 'erleuchtet' er dieses Material, gibt ihm diese metaphysischen Strukturen des ens, die in den prima principia angesprochen sind, seine actualitas wird die des intelligibile actu und läßt so das Allgemeine im Sinnlichen erkennen".

---

1) Geist in Welt, Karl Rahner, München 1957, Seite 231, § 9,3 Die ontologische Interpretation der lumen-Vorstellung (Das "Licht" als die im Gegenstand mitgesehene apriorische Ermöglichung der Sichtbarkeit des Gegenstandes").

Rahner beschreibt im folgenden (S. 232) den intellectus agens als die höchste Fähigkeit des Menschen, das esse zu erfassen und mit diesem auch das esse absolutum und bezeichnet damit den "intellectus agens" als den "metaphysischen Ort, an dem der endliche Geist seine Offenheit und seine Abhängigkeit von Gott antrifft".

Wenn wir von dem Unterschied absehen, der darin besteht, daß der "intellectus agens" spontan und der intellectus possibilis rezeptiv ist, so sind nach Karl Rahner[1] beide Vermögen des menschlichen Geistes gleichartig und ergänzen sich gegenseitig; aus ihnen folgt das eine intelligere und beide Vermögen entspringen aus ein und demselben Intellekt. Sind aber der intellectus agens und der intellectus possibilis wirklich nur Vermögen oder sind sie mehr? Aristoteles, dem Thomas in vielem folgt, verwandte noch nicht den Ausdruck „νοῦς ποιητικός." Er unterschied den νοῦς δυνάμει von dem er sagt[2]: καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς, τῷ πάντα γίνεσθαι", von dem νοῦς ἐνεργείᾳ bzw. νοῦς ἐνέργεια ὤν. Letzteren charakterisiert er folgendermaßen: ὁ δέ, τῷ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις." Weiter oben nennt Aristoteles den sogenannten νοῦς ποιητικος τὸ αἴτιον καὶ ποιητικόν." Schließlich sagt Aristoteles weiter[3]: „καὶ οὗτος ὁ νοῦς χωριστὸς καὶ ἀπαθὴς καὶ ἀμιγής, τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνέργεια. ἀεὶ γὰρ τιμιώτερον τὸ ποιεῖν τοῦ πάσχοντος καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης". Franz Brentano weist nach[4], daß diese aristotelische Aussage und die darauf folgende mit der Auslegung von Thomas nicht in Widerspruch stehen.

Im Folgenden geht Aristoteles vom menschlichen Verstand zum göttlichen über. Er knüpft an an die ἐπιστήμη κάτα δύναμιν an und sagt: "..ᾗ δὲ κάτα δύναμιν (ἐπιστήμη) χρόνῳ πότερον ἐν τῷ ἑνί, ὅλως δὲ οὐδὲ χρόνῳ, ἀλλ' οὐχ ὁτὲ μὲν νοεῖ ὁτὲ δ'οὐ νοεῖ." Es kann nur der göttliche Geist sein, von dem gilt, daß er nicht bald denkt und bald nicht denkt. Dies zeigt[5] Franz Brentano. Diese Stelle führt auch Thomas an und betont ebenso wie Brentano, daß sie sich auf Gott (...superiorem intellectum, ...altiorem intellectum) bezieht.
Brentano sagt[6] zwar, daß Thomas diese Stelle (de anima III,5) durch eine falsche Deutung verloren ging, aber Thomas hebt hervor[7], Aristoteles

---

1) K. Rahner, Geist in Welt S. 247
2) Aristoteles, de anima, 430 a, 14 ff. 3) ibidem 430 a, 17
4) Franz Brentano, Die Psychologie des Aristoteles, Nachdruck, Darmstadt 1967, S. 166 ff. S. 226 ff.
5) ibidem S. 182 Mitte, ff. besonders S. 188 ff.
6) ibidem S. 228, 2. Abs. Zeile 17; 7) S Th. I 79,4 (2)

sage jene Worte ("non aliquando intelligit, et aliquando non intelligit") nicht vom tätigen Verstand, wörtlich..."quod Philosophus verba illa non dicit de intellectu agente, sed de intellectu in actu". Aristoteles und Thomas stimmen darin überein, daß der intellectus agens und der intellectus possibilis Vermögen der menschlichen Seele sind. Nach Thomas ist die menschliche Seele durch Teilhabe mit dem intellectus superior (als dem verwirklichenden Prinzip) verbunden, der vom Menschen getrennt ist. Thomas lehnt es in Übereinstimmung mit Aristoteles ab[1], den intellectus agens als eine von der menschlichen Seele getrennte Substanz anzusehen. Dies taten Kommentatoren des Aristoteles wie Alexander (von Aphrodisias), Avicenna und andere. Dadurch wurde die Erkenntnis des Erkenntnisvorgangs nicht gefördert und die Tätigkeit des intellectus agens nicht klarer.
Während es nach Platon und anderen einfach die zunächst unbewußten intelligiblen Formen unseres Geistes sind, aufgrund deren wir etwas notwendig erkennen, das irgendwie an uns herangetragen wird, macht Thomas daraus ein tätiges Vermögen, das gleichzeitig die Fähigkeit in sich hat, Erkenntnisformen zu beleuchten und aus den Phantasiebildern abzuziehen und spontan auf den möglichen Verstand wirkt, so daß dieser aus dem Zustand der Möglichkeit in den der wirklichen Erkenntnis versetzt wird. Das ist sehr viel für ein Vermögen. Das spontane und bewegende Element steckt überdies ja schon im Willen, von dem Thomas sagt[2]: "Der Wille bewegt den Verstand zu seiner Tätigkeit, weil der Verstand, was er habituell besitzt, nur dann wirklich betrachtet, wenn man es gewollt hat".

An anderer Stelle sagt[3] Thomas: "Der Wille bewegt den Verstand zu seiner Tätigkeit in derselben Weise, wie man von einem Agens sagt, es bewege". Natürlich ist am intellectus agens hervorzuheben, daß er unbewußt und unwillkürlich in Tätigkeit tritt. Das gilt so nicht für den Willen.

Wenn auch die Konstruktion eines tätigen und eines passiven Vermögens innerhalb des menschlichen Verstandes durchaus im Rahmen

---

1) S.c.g. II 76;
2) S.c.g. III 26,5
3) S.c.g. III 26,20

der Akt-Potenzlehre liegt und das tätige Vermögen des Verstandes als das bewegende Agens auftritt, welches das Vermogen, das intellectus possibilis heißt, aktuiert, fragt man sich unwillkürlich, was hat der Verstand selbst mit der Tätigkeit seiner Vermögen zu tun? Wird er gleichzeitig mit dem intellectus possibilis auch in den Akt überführt und befindet sich durch diesen im Akt? Dann muß man weiter fragen: Befindet sich der menschliche Verstand nicht schon allein durch die Tätigkeit des aktiven Vermögens, des "intellectus agens", im Akt, auch wenn der intellectus possibilis sich noch in Potenz befindet?

Hier fragt es sich, muß man den intellectus agens überhaupt annehmen, wenn feststeht, daß wesentliche seiner Funktionen vom Willen wahrgenommen werden und die apriorischen Elemente des Erkennens in den unbewußten Vorstellungen, wie wir sie von Platon her kennen, gut ausgedrückt sind. Daher ist es nicht verwunderlich, daß der Begriff des "intellectus agens" nicht auf ungeteilte Zustimmung gestoßen ist. Franz Brentano hält[1] ihn für "kaum mehr als eine probable Annahme".

Hermann Schell sagt[2] sogar: "Der nous poieticos des Aristoteles ist ein Versuch, dem aktiven und produktiven Wesen des erkennenden Denkens gerecht zu werden. Allein dem tätigen Verstand haftet zu sehr der Charakter eines "Deus ex machina" an; außerdem hatte er nur Schleier und Hüllen zu entfernen, mit denen Materie und Sinnlichkeit die eigentlichen Erkenntnisgegenstände und Wahrheiten, die Allgemeinbegriffe, gebannt und verborgen halten. Daher wurde der intellectus agens auch immer als Fremdling und Rätsel empfunden".

Diese Schwierigkeiten rühren daher, daß der intellectus agens als der dauernd im Akt befindliche und der intellectus possibilis, der immer wieder von der Möglichkeit zur Wirklichkeit voranschreitet, eben doch mehr als nur Vermögen der Seele sind.

---

1) Geschichte der griechischen Philosophie, S. 296, Franz v. Brentano, München 1963
2) Akadem. Festredm über das Problem des Geistes, Würzburg 1897 in Hermann Schell: "Kleinere Schriften", Paderborn 1908, S.193

Vielmehr hat der intellectus agens überwiegend die Merkmale einer mehr oder weniger selbständigen Substanz. Dem intellectus possibilis werden alle Eigenschaften und Tätigkeiten zugesprochen, die wir dem menschlichen Verstand überhaupt zusprechen, daß er in dem, was er versteht, von der Möglichkeit zur Wirklichkeit voranschreitet. Da unser Erkennen eine fortwährende Verähnlichung des Erkenntnisgegenstandes an den Gegenstand der Erkenntnis ist, kann der Erkenntnisvorgang durch die Akt-Potenzlehre nur schlecht dargestellt werden. Thomas spricht sogar von einem actus incompletus, den es strenggenommen nicht geben kann. Denn alles, was nicht Akt ist, ist noch Potenz und weiterer Aktuierung fähig, es ist schon diese Ausdrucksweise widersprüchlich.

So ist es verständlich, daß die späteren Philosophen den Begriff des intellectus agens fallen ließen.

Leibniz hat für den intellectus agens in seiner Erkenntnistheorie keinen Platz, da er wie Platon intelligible Formen als der Seele eingeboren annahm. Ausführlich sagt[1] Leibniz: ".... Es handelt sich darum, zu wissen, ob nach Aristoteles und dem Verfasser (Locke) der Abhandlung (Abhandlung über den menschlichen Verstand) die Seele (die intellektive Seele) ganz leer ist wie eine noch unbeschriebene Schreibtafel (tabula rasa), und ob alles, was darauf verzeichnet ist, einzig von den Sinnen und der Erfahrung herrührt; oder ob die Seele ursprünglich die Prinzipien und Lehren, welche die äußeren Gegenstände nur gelegentlich in ihr wecken, in sich enthält, wie ich es mit Plato und selbst mit der Schulphilosophie und mit allen denen glaube, welche in dieser Bedeutung die Stelle des h. Paulus (Br.a.b. Röm. C.2, v 15) nehmen, worin er bemerkt, daß das Gesetz Gottes in die Herzen geschrieben sei".

Die "tabula rasa" des Aristoteles ist natürlich nicht isoliert zu sehen, sondern nur im Zusammenhang mit dem "tätigen Verstand, der die Erkenntnisformen aus den Phantasiebildern abzieht. Im Zusammenhang mit der Besprechung angeborener Vor-

---

1) G.W. v. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, übersetzt von Schaarschmidt, Berlin 1873, Vorrede S. 8

stellungen sagt[1] Leibniz: "Ich habe mich auch der Vergleichung mit einem Stück Marmor, das Adern hat, lieber bedient als der mit einem ganz einartigen Marmorstück oder einer leeren Tafel, nämlich einer solchen, welche bei den Philosophen tabula rasa heißt, denn wenn die Seele dieser Tafel gliche, so würden die Wahrheiten in uns enthalten sein, wie die Figur des Hercules im Marmor, wenn der Marmor völlig gleichgültig dagegen ist, diese oder irgend eine andere Gestalt zu erhalten. Gäbe es aber in dem Stein Adern, welche die Gestalt des Hercules eher als andere Gestalten anzeigten, so würde dieser Stein mehr dazu angelegt sein, und Hercules wäre ihm in gewissem Sinne wie angeboren, wenn auch Arbeit nötig wäre, um diese Adern zu entdecken und sie durch die Politur zu säubern, indem man alles entfernt, was sie zu erscheinen hindert. In dieser Weise sind uns die Vorstellungen und Wahrheiten als Neigungen, Anlagen, Fertigkeiten oder natürliche Kräfte angeboren, nicht aber als Tätigkeiten, obgleich diese Kräfte immer von gewissen, oft unmerklichen Tätigkeiten, welche ihnen entsprechen, begleitet sind".

Der von Anfang an im Marmorblock vorhandenen Äderung entsprechen in unserer intellektiven Seele angelegte eingeborene Ideen, die für die Aktuierung unserer Erkenntnis maßgebend sind. Entsprechend betont[1)3)] Leibniz, daß es in unserer Seele Potentielles gibt, nämlich die eingeborenen Ideen, die der Entfaltung bedürfen. Genauer sagt[2)] er im Zusammenhang damit, daß er sich der allgemeinen Zustimmung nicht als eines Beweises bediene, sondern nur als einer Bestätigung: "... denn die angeborenen Wahrheiten, sofern man sie für das natürliche Licht der Vernunft nimmt, tragen ihre Charakterzüge, wie die Geometrie, mit sich; denn sie sind in den unmittelbaren Grundsätzen, welche sie selbst als unbestreitbar betrachten, gleichsam eingehüllt".

Beachtenswert ist, daß bei Leibniz das natürliche Licht der Vernunft potentiell in den unbewußten Vorstellungen enthalten ist, während es bei Thomas als das aktive Prinzip des "tä-

---

1) Vorrede, S. 12 unten
2) Neue Abhandlungen über den menschl. Verstand, 1. Buch § 20, s. 68 unten
3) Vorrede S. 13

tigen Verstandes" auftritt, der selbst den "möglichen Verstand" zur Tätigkeit führt. Bei Leibniz werden unbewußte Vorstellungen aus der Tiefe des Seelengrundes durch äußere Gegenstände bei Gelegenheit ins Bewußtsein gerufen. Nach Leibniz sind uns nicht alle Ideen als notwendige Vernunftwahrheiten eingeboren. Er sagt[1] ausdrücklich: "Warum sollten wir uns nicht auch einige Gegenstände des Denkens aus unserem eigenen Grunde verschaffen können, wenn wir darin nachsuchen wollten". Da die Substanz nach Leibniz von Natur[1] nicht ohne Tätigkeit sein kann, sind die unbewußten Vorstellungen immer in der Seele vorhanden.

Der "tätige Verstand" ist nach Thomas nur in Tätigkeit, wenn er Phantasiebilder vorfindet. Johannes Hirschberger zeigt[2], daß die fensterlose Monade Leibnizens mit dem tätigen Verstand verglichen werden kann, wenigstens hinsichtlich ihrer Spontaneität.

Auch der kantische reine Verstand ist nicht mit dem "intellectus agens" vergleichbar, denn er setzt die Form der Gegenstände a priori, während der "intellectus agens" die Formen aus den Phantasiebildern abzieht und so das eigentlich Seiende ins Bewußtsein bringt. Während der aristotelische „nous" fertige Formen heraushebt, erzeugt der "reine Verstand" Kants die Gegenstände des Denkens selbst.

Aus alldem ist der Schluß berechtigt, daß der "Intellectus agens" zur Erklärung des Denkvorganges entbehrlich ist.

Die Leibniz'sche Entwicklung der unbewußten Vorstellungen als des noch Potenziellen und deren Aktualisierung in der Klarheit und Deutlichkeit des Selbstbewußtseins ohne Ansatz eines "intellectus agens" könnte eine echte Weiterentwicklung der thomasischen Akt-Potenzlehre der menschlichen Seele sein, wenn sie nicht schon auf Platon zurückginge.

Auch in der modernen Psychologie des Unbewußten gibt es Analogien, die man als Weiterführung der Akt-Potenzlehre im Bereich der menschlichen Seele auffassen könnte. Natürlich fehlt ebenso wie bei Leibniz der intellectus agens.

- -

1) Vorrede S. 13
2) Gesch. d. Philosophie II, Neuzeit u. Gegenwart, Freiburg 1960 S. 166

So beschreibt[1] Klaus Conrad in seinem Aufsatz über das "Unbewußte als phänomenologisches Problem" das Randbewußte als Umring des aktuellen Bewußtseinsfeldes. Letzteres ist das thematische Feld, das meinem Bewußtsein vollgegenwärtig ist. Das Randbewußte ist ein Feld der Potenzialität. Es kann auch außerhalb des optischen Bereiches liegen; randbewußt mitgegeben ist auch akustisches, taktiles, sind auch Wünsche, Körpersensationen, ja die ganze körperliche Umwelt. Die Potenzialität des Randbewußten besteht darin, daß ich jederzeit das aktuelle Thema verlassen kann und mich mit einem beliebigen Bestand dieses Feldes befassen kann. So lange ich das nicht tue, sondern bei meinem Thema verweile, sind die anderen nur potenzielle Themen, die nicht in meinem Bewußtsein, also unbewußt sind.

Die Aufgliederung in das "thematische Feld" und in den Umring des Randbewußten stammt aus phänomenologischen Formulierungen. Das Randbewußte ist im Augenblick nicht in meinem Bewußtsein, wohl aber jederzeit bewußtseinsfähig, kann also jederzeit aktualisiert werden.

K. Conrad sagt in seiner Zusammenfassung u.a.: "Das jeweils aktualisierte Thema läßt stets mehrfache Modifikationen zu, von denen immer nur eine Fassung aktuell werden kann. Alle anderen sind "unbewußt" im strengsten Sinn. Sie sind unsichtbar und können ohne Zerstörung der aktuellen "Figur" (στέρησις) nicht bewußt werden. Ihre Bewußtmachung löscht die jeweilige thematische Gegebenheit aus, verdrängt sie in's Unbewußte". Das Bewußtsein ist nicht auf den Verstand beschränkt[2], sondern es ist "jeder geistfähigen Seelenkraft eigen, dem Willen, dem Verstand, dem Gefühl, der Phantasie, dem Geschmack usw.".

Die Darstellung von Klaus Conrad in phänomenologischen Formulierungen läßt sich ohne weiteres als Weiterbildung des Akt-Potenz-Prinzips im Bereich der menschlichen Seele fassen.

Wenn auch die Phänomenologie sich nicht mit den seelischen Tiefenschichten befaßt, aus denen Conrad die Urbilder aufstei-

---

1) Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 1967, S. 177
2) B.v. Brandenstein, Vom Werdegang des Geistes in der Seele, Saarbrücken 1954, S. 72

gen läßt und in die sie verdrängt werden, so sind sie doch da und der Selbsterfahrung zugänglich. Diese Selbsterfahrung zeigt uns auch die Tätigkeit des Unbewußten an, wenn uns plötzlich die Lösung einer Aufgabe ungewollt einfällt, an der wir uns am Tage vorher vergebens versucht haben.

Henri Bergson schreibt[1] in einer ein wenig enthusiastischen Beschreibung der Lebenswoge, die sich zentral ausbreite: "Überall sonst außer im Menschen sah sich das Bewußtsein in eine Sackgasse getrieben; nur im Menschen hat es seine Straße verfolgt. Ins Unbegrenzte setzt der Mensch die Lebensbewegung fort, wiewohl er nicht alles mit sich reißt, was das Leben in sich trug". Henri Bergson beschreibt das Bewußtsein im Menschen wesentlich als Intellekt, er wünscht aber, es sollte auch Intuition sein, da diese lebensgemäßer, ja sogar der Geist selbst sei. Bergson hält eine Menschheit erst für vollkommen, bei der diese beiden Formen bewußter Aktivität volle Entfaltung erreichen. Auch Bergson kennt nicht mehr den nous poietikos, wohl die Spontaneität und die Aktivität des Geistes.

Lavelle betont[2], daß das Sein und das Erkennen wie untrennbar erschienen. Nach ihm kann das Sein nur durch das Erkennen gesetzt sein. Die Beziehung von Sein und Erkennen begründet die Zuständigkeit des Erkennens hinsichtlich des Seins.

Indes kann man die Beziehung von Sein und Erkennen auf verschiedene Weisen verstehen. Für Lavelle stellt sich das Problem, ob das Sein erzeugt ist von der Erkenntnis oder ob es durch sie wie die Bedingung ihrer Möglichkeit angenommen ist. Das Objekt der Erkenntnis kann nach Lavelle nur darin bestehen, eine Realität zu rekonstruieren, die ihr primitiverweise gegeben ist. So kann das Sein nur erkannt sein wie die Spitze, zu der alle Tätigkeiten hinstreben.

Lavelle sagt zum Akt-Potenzverhältnis der Seele sehr treffend: "Die menschliche Seele ist keineswegs ein Ding (chose), sondern eine Möglichkeit (possibilité), die sich schafft und die sich realisiert[3]. Genauer gesagt ist sie das Hinzugebrachte,

- -

1) H. Bergson, Schöpferische Entwicklung, Jena 1912
2) Lavelle, de l'être, Aubier 1947, S. 240
3) Lavelle, de l'être, Paris 1947, S. 25

welches sich festsetzt in der Zeit zwischen unserem möglichen und unserem vollendeten Sein. Sie ist ein Bewußtsein, in welchem man aber nie mehr als das Denken des Vergangenen und der Zukunft findet, wovon man sagen muß, daß sie nur in ihm ihre Subsistenz finden. Das Bewußtsein ist eine ständige und wechselseitige Bewegung zwischen dem Denken dessen, was nicht mehr ist und noch nicht ist. Es hört nicht auf, von einem zum anderen zu gehen und sie umzuwandeln, das eine in das andere. Im gegenwärtigen Augenblick findet es keine andere Sache vor als eine gegebene Realität, die Welt oder die Materie".

Lavelle sagt[1], daß das Sein, an dem ich durch einen Akt teilhabe, nichts anderes als ein Akt sein kann. Das "Ich"[2] enthüllt sich nach ihm in einem Akt des Denkens.

5) Thomas betont die Einheit der Seele als immaterielle Substanz. Sie ist zugleich inhaerente Körperform und subsistente immaterielle Form. So sind in ihr die vegetative, sensitive und intellektive Schicht mit ihren zugeordneten Vermögen vereinigt. Das wurde schon in der Betrachtung der Schichtenlehre als verträglich mit modernen Theorien angesehen. Wie ist nun der Mensch als Leibseele-Einheit bei Thomas zu verstehen? Als Parapositum nach Platon oder als Compositum nach Aristoteles? Thomas verwahrt sich ausdrücklich gegen die platonische Auffassung, daß die Seele der ganze Mensch[3] sei. Er betont[4], daß die Seele nicht der ganze Mensch sei, sondern das aus Leib und Seele Zusammengesetzte (compositum) sei der Mensch. Thomas sagt aber andererseits, die Seele teile ihr Sein dem Körper mit, so daß es das Sein des Zusammengesetzten sei.

Damit nähert er sich Platon, der das Sein des Menschen von der Seele abhängen läßt.

Für Platon ist der Leib nur von untergeordneter Bedeutung als ein Werkzeug, dessen sich die Seele bedient, oder als ein Gefängnis der Seele. Durch seine Begierden und seine Ansprüche ist der Leib nach Platon überwiegend eine Belastung für die

- -

1) Lavelle, de l'être, Paris 1947, S. 19
2) ebda S. 18
3) S.th. I 76,1 u. S.c.g. II 57
4) S.th. I 75,4

Seele. Die negative Sicht des Leibes macht Thomas nicht mit, sondern er gesteht den Vermögen, die den Leib zum Untergrund haben, einen wesentlichen Anteil am Zustandekommen der Erkenntnis zu. Die vegetative Seele steht in Potenz zur sensitiven und diese wieder zur intellektiven Seele, so daß alle Schichten mittels der Akt-Potenz-Prinzipien miteinander verbunden sind. Da die Seele den mit ihr so verwobenen Leib belebt, ist eine innige Verbindung von Leib und seele gegeben. Dabei läßt Thomas die Einheit der Seele nicht aus dem Auge.

Thomas kämpfte gegen die Meinung vieler Gelehrten seiner Zeit, die eine Mehrheit von substantiellen Formen im Menschen annahmen. Er setzte die Anerkennung der Einzigkeit der substantiellen Form im Menschen durch. "Ein und dasselbe kann nicht zugleich actu mehrheitlich und einheitlich sein". Die Einzigkeit der substantiellen Form ist die Grundlage der leibseelischen Einheit des Menschen. G.M. Manser fragt[1]: "Wie verhalten sich Leib und Seele zueinander?" Er antwortet: "Ihre Vereinigung bedingt die Einheit und damit das Sein des Menschen. ... Durch seine geistige Seele ragt der Mensch in eine höhere Welt hinein und das Licht der wunderbaren Geisteswelt, der Gegenstand seines tiefsten und edelsten Sehnens und Strebens bestrahlt ihn wie die Sonne den Gletscherfirn. Doch ist er durch seinen Leib in Sein und Tätigkeit, seinem Denken und Wollen nach, ein tief in der Erdscholle wurzelnder Baum, ein bodenständig irdisches Wesen". In dieser Doppelstellung besteht die eigentliche Schwierigkeit des Menschen. Manser fährt fort: "Der gewaltige Gegensatz von Seele und Leib, Geist und Natur hat die größten Geister der Weltgeschichte davon abgehalten, eine zu intime Verbindung beider zuzugeben" (Platon, Plotin u.a.m.).

Manser zeigt, daß die Wesenseinheit von Leib und Seele ein Postulat unseres eigenen höchsten Interesses ist. Er sagt: "Wie sollte man ohne diese unio von Leib und Seele das tatsächliche Zusammenwirken der verschiedenen physischen und psychischen Kräfte, die gegenseitige Abhängigkeit der höheren und niederen Potenzen erklären, wie den Menschen als Ganzes fassen,

---

1) G.M. Manser, Das Wesen des Thomismus, Freiburg i.d.S. 1949, S. 213

wie von einem selbständigen, in sich abgeschlossenen persönlichen Wesen reden und ihn als ein rechtsfähiges, individuell und sozial verantwortliches Wesen auffassen? ... Wir übertreiben nicht, wenn wir sagen: Die Lehre von der Wesenseinheit von Seele und Leib ist die einzige solide Grundlage einer verständnisvollen, persönlich-rechtlich-sozial-pädagogischen Auffassung des Menschen". Dieser Auffassung pflichte ich bei und sehe in der Akt-Potenzlehre eine in diesem Punkt besonders angemessene Darstellung der wirklichen Verhältnisse.

Martin Grabmann sagt[1] treffend mit Thomas: "Die Geistigkeit und Substanzialität der Menschenseele ist dadurch, daß man sie als Wesensform des Leibes auffaßt, keineswegs beseitigt. Je höher und erhabener nämlich eine Form ist, desto mehr beherrscht sie die körperliche Materie, desto weniger geht sie im Materiellen auf, desto mehr wahrt sie sich eine der Materie entzogene Tätigkeit. Die menschliche Seele, die den höchsten Grad der substantialen Formen darstellt, ist durch ihre eigene Kraft über die körperliche Materie erhaben, insofern sie eine Tätigkeit und Kraft besitzt, an der die körperliche Materie keinen Anteil hat. Dies ist die Denkkraft".

Joseph Geyser sagt[2] kritisch und zutreffend: "Eine Schwierigkeit erwächst unserer Zustimmung daraus, daß wir der Seele Substanzialität zugesprochen haben. Wir dürfen darum jetzt nicht hingehen und ihr die Substanzialität wieder nehmen, um sie statt ihrer dem aus ihr und dem Leibe zusammengesetzten Ganzen zu geben. Aber diese Schwierigkeit sieht bedrohlicher aus, als sie ist. Ist nämlich auch die substanziale Form nicht die volle und ganze Substanz, weil ja dazu auch noch die Materie gehört, so hat sie doch auch als Teil des Menschen substanziale Natur und ist das Prinzip seiner Wesenseigenschaften. Mehr haben wir auch von der Seele nicht ausgesagt, als wir ihr Substanzialität zusprachen. Sie hat diesen Charakter, weil sie Prinzip und Träger der seelischen Vorgänge ist, keinem anderen Realen akzidentell inhäriert und von den Seelen der anderen Menschen getrennt ist. Alles dieses behält seine volle Wahr-

---

1) Martin Grabmann, Thomas v. Aquin, eine Einführung, S. 134
2) Jos. Geyser, Lehrbuch der allg. Psychologie, Münster 1920, S. 362

heit, wenn die Seele als substanziales Prinzip des Menschen und erst dieser selbst als die volle und ganze Substanz aufgefaßt wird". Hier denken wir unwillkürlich an Platon und Augustinus, bei denen ebenfalls das Sein der Seele das Entscheidende am Menschen ist.

Auch in der modernen Psychologie gibt es Stimmen, die die Frage der Einheit der Seele angemessen beurteilen. So sagt Erich Rothacker in einem Aufsatz über die Personenschicht[1]: "Gewiß sind alle unsere Äußerungen solche der Gesamtpersönlichkeit, die Leib, Seele, Geist, Denken, Streben, Fühlen, Wollen umfaßt". Aber er betont gleichzeitig, daß sich die Lebensfunktionen selbst nach autonomen Gesetzlichkeiten regulieren und weist auf die Regulierungszentren hin, die ich oben im Zusammenhang mit den Vermögen schon behandelt habe. Gordon W. Alport schildert[2] in dem Aufsatz: "Ist der Begriff des Selbst notwendig", Wundt habe sich seinerzeit für eine Psychologie ohne Seele entschieden, um die Objektivität der Forschung nicht zu behindern, nicht etwa, weil er philosophische und theologische Postulate leugnete.

Zwei Generationen von Psychologen seien Wundt in der Ausklammerung des "Selbst" gefolgt. Aber in den allerletzten Jahren habe sich das Blatt gewendet. Viele Psychologen hätten kühn das "Selbst" und das "Ich" wieder eingeführt. Das "Ich" oder das "Selbst" sind es nämlich, die Identität und in gewissem Sinne auch Einheit in der menschlichen Seele vertreten.

Mit Lavelle sehe ich die leibseelische Einheit in einer Wechselwirkung von Geist und Materie. So sagt Lavelle, daß[3] die Welt nicht aufhört mich zu modifizieren, wie ich nicht aufhöre die Welt zu verändern.

Die Einheit des Ich schließt nach Lavelle[4] eine innige Vereinigung und eine Trennung zugleich ein. ".... c'est l'unité de l'âme et du corps". Diese innige Vereinigung meint aber nicht, eine Verschmelzung im Sinne einer Mischung[5], sondern im Sinne

- -

1) Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 67, S. 71
2) Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 67, S. 105 ff.
3) Lavelle, de l'âme humaine, Paris 1951, S. 55
4) ebda S. 66
5) ebda S. 67

einer Wechselwirkung ("... ce qui ne veut pas dire qu'il est un mixte de l'un et de l'autre, car cela supposerait que l'âme et le corps eussent une existance initiale independante, avant même que le moi ait apparu").

Das "Ich" (le moi) trägt die Möglichkeit in sich zu einem materiellen Sein, das in der Welt und in der Zeit eingeschlossen ist und zu einem geistigen Sein, das über der Welt und der Zeit steht. Zeit und Welt sind für das Ich Mittel zur Entfaltung. Ohne Körper[1] ist das Ich reine Möglichkeit und ohne Seele ist es eine Sache, die der Innerlichkeit entblößt ist, zu der man nicht "Ich" sagen könnte. Denn der Körper ist das Mittel, durch das sich die Seele realisiert.

6) Der Vergleich mit früheren und späteren philosophischen Anschauungen und mit modernen Auffassungen in den Einzelwissenschaften und die kritische eigene Beleuchtung ergeben manche Schwierigkeit für die Anwendung des Hylemorphismus und der Akt-Potenzlehre auf die menschliche Seele. Der Hylemorphismus scheitert schon an dem Individuationsproblem. Denn wie kann die Materie als das Niedere das Höhere, die Form, individuieren? Wir müssen anerkennen, daß Thomas sich mutig gegen die in seiner Zeit vorherrschende Theorie, daß die Seele aus Geist und Stoff zusammengesetzt sei, wehrt. So beseitigt er schon eine der Aporien des Materie-Form-Prinzips. Es bleibt noch die Frage zu untersuchen, inwieweit das Akt-Potenz-Verhältnis auf die Seele anwendbar ist. In dem grundsätzlichen Aufbau der Seinsschichten des Weltganzen fügt sich die menschliche Seele gut in das Akt-Potenzschema ein. In der gegenständlichen Welt steht der Mensch und ist durch seine Geistseele, die seine Wirklichkeit bewirkt, in der Seinsschicht der geistigen Substanzen verankert.

In folgerichtiger Weiterführung dieses Aufbaues führt uns Thomas zur Seinsspitze, dem wirkmächtigen actus purus. Aber es kann nicht gesagt werden, daß dieser Gesamtaufbau nur mit Hilfe der Akt-Potenzlehre durchgeführt werden kann. Vielmehr ist er auch ohne Akt-Potenzlehre durchführbar, so daß wir uns nicht mit den vorher erwähnten Schwierigkeiten der Akt-Potenzlehre belasten müssen.

1) Lavelle, de l'âme humaine, Paris 1951, S. 55

1. Quellen der Hauptuntersuchung

Aristoteles	Opera omnia, Academia regia Borussica, Berlin 1830 - 1870
Aristoteles	De anima, Oxford Classical Texts 1963
Aristoteles	Metaphysica, Oxford Classical Texts 1963
Thomas v. Aquin	Summa theologiae, Marietti, Turin 1952
Thomas v. Aquin	Summa contra gentiles, Paris 1925
Thomas v. Aquin	Quaestiones disputatae II, Marietti, Turin 1953
Thomas v. Aquin	Quaestiones disputatae, Paris 1875
Thomas v. Aquin	Opuscula philosophica, Marietti, Turin 1954
Thomas v. Aquin	In Aristoteles librum de anima commentarium, Marietti, Turin 1959

2. Weitere Quellen und Literatur

Aristoteles, Übersetzungen:

a) Metaphysik, übersetzt von Herman Bonitz, Schleswig 1966,
b) Von der Seele, Zürich 1950

Thomas v. Aquin, Übersetzungen:

a) Summa theologica, Deutsche Thomasausgabe, Salzburg 1937
b) Summa contra gentiles, übersetzt von Helmut Fahsel, Fraumünsterverlag 1937
c) De veritate, E. Stein, Freiburg 1952/55

Clemens Baeumker	Die christliche Philosophie des Mittelalters in "Allgem. Gesch. der Philosophie, Leipzig 1913
Heinrich Beck	Der Akt-Charakter des Seins, München 1965
H. Bergson	Schöpferische Entwicklung, Verlag Eugen Diederichs, Jena 1912
Bela v. Brandenstein	Grundlegung der Philosophie I, München 1965

Bela v. Brandenstein	Grundlegung der Philosophie III, Halle 1927, München 1966
Bela v. Brandenstein	Grundlegung der Philosophie IV, München 1966
Bela v. Brandenstein	Vom Sinn der Philosophie und ihrer Geschichte, Saarbrücken 1957
Bela v. Brandenstein	Wahrheit und Wirklichkeit, Meisenheim am Glan 1965
Bela v. Brandenstein	Vom Werdegang des Geistes in der Seele, München 1965
Bela v. Brandenstein	Der Mensch und seine Stellung im All Einsiedeln/köln 1947
E. Brennan	Thomistische Psychologie, Heidelberg, Graz-Wien-Köln 1957
Franz Brentano	Die Psychologie des Aristoteles, Darmstadt 1967
Franz Brentano	Geschichte der Philosophie, München 1963
Walter Brugger	De anima humana, Pullach 1959
Viktor E. Frankl	Der unbedingte Mensch, Metaklinische Vorlesungen, Wien 1949
Josef Geyser	Allgemeine Philosophie des Seins und der Natur, München 1915
Josef Geyser	Lehrbuch der allgemeinen Psychologie, München 1920
Martin Grabmann	Die Grundgedanken des heiligen Augustinus über Seele und Gott, Köln 1929
Martin Grabmann	Kulturphilosophie von Thomas von Aquin
Martin Grabmann	Thomas v. Aquin, Persönlichkeit und Gedankenwelt, eine Einführung, München 1949
Josef Gredt	Aristotelisch-Thomistische Philosophie, Freiburg 1935
G. v. Hertling	Augustinus, München 1902

G.v. Hertling	Wissenschaftliche Richtungen und philosophische Probleme im 13. Jahrhundert, München 1910
Johannes Hirschberger	Geschichte der Philosophie I, Altertum und Mittelalter, Freiburg 1960
Johannes Hirschberger	Geschichte der Philosophie II, Neuzeit und Gegenwart, Freiburg 1960
Peter Hofstätter	Psychologie, Fischerbücherei 1965
I. Kant	Kritik der reinen Vernunft, Hamburg 1956
Hermann Krings	Meditation des Denkens, München 1956
Hermann Krings	Transzendentale Logik, München 1964
G.W. v. Leibniz	Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Übersetzung von Schaarschmidt, Berlin 1873
Louis Lavelle	De l'être, Paris 1947
Louis Lavelle	De l'âme humaine, Paris 1951
Louis Lavelle	De l'acte, Paris 1946
G.M. Manser	Das Wesen des Thomismus, Freiburg 1949
Albert Mitterer	Die Zeugung der Organismen, insbesondere des Menschen, Wien 1947
Nikolaus Petrilowitsch	Zur Psychologie der Persönlichkeit, Darmstadt 1967
Karl Rahner	Geist in Welt, München 1957
Max Scheler	Die Stellung des Menschen im Kosmos, Darmstadt 1928
Hermann Schell	Kleinere Schriften, Paderborn 1908
G. Siegmund	Die Zeugung des Menschen, Anzeiger für die kath. Geistlichkeit, Juli 1965
G. Siegmund	Die Frage nach der Beseelung des Menschen, Anzeiger für die kath. Geistlichkeit, September 1965
Georg Trapp	Seelenvermögen und Schichten des beseelten Leibes, Scholastik, Freiburg 30/1955, S. 535
Windelband-Heimsoeth	Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, Tübingen 1957

Lebenslauf.

Ich wurde am 14.10.1919 in Bettingen, Kreis Bitburg, geboren. Meine Eltern waren Peter Friedrich, Schmied, und Elisabeth, geb.Fandel. 1937 legte ich die Reifeprüfung am altsprachlichen Friedrich-Wilhelms-Gymnasium in Trier ab. Ich begann das Studium des Bauingenieurwesens an der Technischen Hochschule Wien.Nach der Unterbrechung durch den Kriegsdienst beendete ich mein Studium an der Technischen Hochschule Karlsruhe am 19.4.1947 als Diplom-Ingenieur. Nach mehr als einem Jahrzehnt der Tätigkeit in der Ingenieurpraxis und im technischen Schuldienst interessierte ich mich neben meinem Beruf zunächst für Wirtschaftswissenschaften, dann zog mich die Neigung und der Einfluß hervorragender Hochschullehrer zu geisteswissenschaftlichen Studien, im Hauptfach Philosophie und in den Nebenfächern Pädagogik und Fundamentaltheologie.

Felix Friedrich

BAMBERGER FOTODRUCK - RUDOLF RODENBUSCH
8600 BAMBERG - Markusplatz 22 - Tel.: 09 51/6 27 94